



القضية الموريسكية

من وجهة نظر أخرى

المشروع القومي للترجمة

856

تأليف : فرانثيسكو ماركيث بيانويبا

ترجمة : عائشة محمود سويلم

مراجعة و تقديم : جمال عبد الرحمن

المشروع القومى للترجمة

القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى

تـأليـف : فرنثيسكو ماركيث بيانوبيا

ترجمة : عائشة محمود سويلم

مراجعة وتقديم : جمال عبد الرحمن



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٨٥٦
- القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى
- فرنثيسكو ماركيث بيانويبا
- عائشة محمود سويلم
- جمال عبد الرحمن
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

El problema morisco

(Desde otras laderas)

Por : Francisco Márquez Villanueva

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084

الفهرس

تقديم المراجع

كنت فى مهمة عمل فى إسبانيا حين وقعت أحداث الحادى عشر من سبتمبر فى الولايات المتحدة الأمريكية. ومنذ اللحظة الأولى للحدث أخذت وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة - التى صدرت صباح اليوم التالى - تكيل الاتهامات للمسلمين والعرب، وتصفهم بالإرهابيين والمجرمين. أصدرت وسائل الإعلام الإسبانية حكمها بالإدانة دون أن تتروى، ولم تفرق بين مسلم اتبع تعاليم دينه ولم يقتل المدنيين، وبين مسلم ضاق ذرعا بالظلم الواقع على بلاده وقرر الانتقام. المهم أن الجو العام فى إسبانيا كان معاديا لكل ما هو عربى ولكل ما هو مسلم. فجأة - وفى اليوم الرابع تقريبا - خرج علينا كاتب يسبح ضد التيار ويدعو قومه إلى التريث وإلى عدم إصدار الحكم إلا بعد التأكد من هوية الجانى .... كان هذا الكاتب هو خوان غويتيسولو ، وكان - بشكل عام - يقدم "وجهة النظر الأخرى". وللحق نقول إنها لم تكن المرة الأولى التى يدافع فيها غويتيسولو عن حق عربى، فقد كتب عدة مقالات وضع فيها الأمر فى نصابه حين رأى إجحافا تتعرض له ثقافتنا.

لهذا كان أمراً طبيعياً أن يكون غويتيسولو نفسه هو الذى يكتب مقدمة هذا الكتاب الذى بين أيدينا الآن. والذى يعرض "القضية الموريسكية" من وجهة نظر أخرى.

الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات كتبها المؤلف فى مناسبات مختلفة، وعندما جمعها فى كتاب لم يشأ أن يصحح سوى الأخطاء المطبعية. لذلك سيجد القارئ فكرة ما معروضة فى أكثر من مكان.

ندخل الآن فى صميم موضوع الكتاب فنقول إن المؤلف يريد ببساطة أن يتحدث الموريسكيون (١) عن أنفسهم بعد أن تحدثت عنهم السلطات الرسمية المسيحية بحق وبدون حق. يريد كذلك أن يعرض مواقف أهمل المؤرخون الإسبان عرضها من باب التحيز ، يريد – فى النهاية – أن يقدم قراءة أخرى لبعض الوثائق الإسبانية القديمة.

كان رأينا دائما أن الموريسكيين لا يقل حقهم فى وطنهم الإسبانى عن مواطنيهم من المسيحيين، ومن ثم فنحن نفسر ما حدث فى القرن السادس عشر على أنه حرب أهلية بين أبناء وطن واحد. ومن مدعاة ابتهاجنا أن نرى من المفكرين الإسبان من يتحدث نفس اللغة ويقر بحق المسلم الإسبانى فى وطنه ويعترف بأن طرد الموريسكيين كان عملاً منافيًا للعدل، وأن رجال السياسة الإسبان آنذاك قد جانبهم الصواب حين قرروا أن تكون للوطن الإسبانى عقيدة واحدة هى الكاثوليكية وطردوا المسلمين واليهود. ويشير الكتاب إلى أن بدرو دى فالنسيا فى أوائل القرن السابع عشر نادى بفكرة حق المسلمين فى الإقامة فى وطنهم الإسبانى.

لقد تعرض الموريسكيون للظلم فى حياتهم وحتى بعد مماتهم، والكتاب الذى نقدم له يعرض جوانب هذا الظلم ويقوم بعملية قراءة جديدة للوثائق الإسبانية التى تتعلق بهذا الموضوع.

تاريخ الموريسكيين يمكن أن نتعرف عليه من خلال ما كتبه الموريسكيون أنفسهم وما كتبه المؤرخون عنهم. وكانت كتابات المؤرخين الإسبان تتراوح بين التأييد والمعارضة، لكن الدراسات التى عارضت طرد الموريسكيين قد اختفت أو أخفيت. المهم أنها لم تصلنا ولا نعلم بوجودها إلا من خلال الحديث عنها فى كتب أخرى، فكل ما وصلنا منها عبارة عن إشارات إليها وبعض ملخصات لها.

يتناول بيانوبيا مشكلة تحول دون تقديم المشكلة الموريسكية بشكل موضوعى، وهى اعتماد الدراسات التأريخية على المصادر الرسمية دون غيرها (مجلس الدولة ومذكرات البطريرك وآراء مؤيدى الطرد)، والمصادر الرسمية تلوثت لأنها عملت على

تبرير ما حدث، لا على رواية موضوعية للأحداث. لم يكن هدف الدراسات "التأريخية" هو تحرى الموضوعية، بل التأثير على الرأى العام الإسبانى وإقناعه بقرار الطرد .

من ناحية أخرى كان معظم المؤلفين من رجال الدين المسيحى، ممن جبلوا على اعتلاء المنابر وعلى المجابهات الجدلية. كانت تلك الدراسات تلخص قضية الموريسكيين على أنهم أشخاص عرضت عليهم المسيحية فلم يقبلوها رغم صبر السلطات الكنسية، وأنهم خونة للوطن وأن البلاد سيعمّها الخير الوفير فى حالة طردهم منها.

يبرز بيانوبيا نقطة ضعف شديدة فى كتابات مؤيدى الطرد: إنهم يهاجمون خصما لن تتاح له فرصة الدفاع عن نفسه مطلقا. يقول:"رغم هذا الحديث من جانب واحد إلا أن الكتابات المؤيدة للطرد تدين نفسها بنفسها، فهى تعى انتصار إسبانيا، لكنها تنطوى على حزن عميق". يقول بيانوبيا إن الكتب التى دافعت عن قرار طرد الموريسكيين أخفت حالة الحزن العظيم الذى سببته عملية الطرد فى أنحاء إسبانيا.

وكانت عناوين الكتب فى حد ذاتها تبرر عملية الطرد، ويرى بيانوبيا أن الهدف من وراء تلك الكتب كان هو الدفاع عن عملية الطرد فى مواجهة رأى عام مناهض لها.

كان من أشد المدافعين عن الطرد كل من أثنار كاردونا والراهب خايمى بليدا الذى حاك الدسائس فى روما وبين طبقات المجتمع الإسبانى - بالتعاون مع دوق ليرما- من أجل طرد الموريسكيين. تكمن أهمية كتاب بليدا فى أن الذرائع التى يسوقها كانت هى نفسها التى رددها المؤلفون المؤيدون لعملية الطرد فيما بعد. هذا معناه أن المدافعين عن عملية الطرد لم يكن لهم رأى مستقل ولم تكن لديهم أسباب يعرضونها، بل كانوا يرددون ما يقوله غيرهم.

على أن هذه الكتب المغرضة لا تخلو من فائدة، فرغم "التزييف والتملق والكذب الموجود فى الكتابات المؤيدة لعملية الطرد" إلا أن هذه الكتابات تقدم لنا معلومات مفيدة ليست موجودة فى مصادر أخرى، مثل وصف الحالة النفسية التى صاحبت عملية الطرد.

ثم يعرض بيانويبا ما كتبه مؤرخو القرن التاسع عشر فى إسبانيا حول الموريسكيين ويناقش آراءهم.

اعتمدت دراسات القرن التاسع عشر على قاعدة وثائقية كانت تفتقر إليها كتابات القرن السابع عشر. رغم ذلك، ورغم ادعاء الموضوعية، إلا أن كتابات القرن التاسع عشر لم تستطع سوى مرات قليلة أن تتجاوز الحصار المفروض حول القضية. إن الأخطاء التى وقع فيها مفكرو القرن التاسع عشر بدورهم ترجع إلى اعتمادهم على الوثائق الحكومية فقط، والتى تؤكد أن طرد الموريسكيين كان ضرورة حتمية.

يتحدث دانفيلا عن طرد الموريسكيين على أنه كان مأساة لإسبانيا، لكنه ينفى أن يكون ازدهار إسبانيا السابق بفضلهم، ويتساءل: لو كان الموريسكيون من العمال المهرة، فلماذا لم تزدهر بلاد شمال إفريقيا بعد لجوئهم إليها؟

يقول بيانويبا إن دانفيلا لم يتورع عن حذف فقرة فى رسالة بعث بها أسقف سيغوربى إلى الملك عام ١٥٨٧ وهى تقترح نفى الموريسكيين إلى سواحل تيرانوبا الباردة وإخصاء " الذكور البالغين والنساء والأطفال". الغريب فى الأمر أن برونات اكتشف الحذف، لكنه فسره على أنه خطأ غير مقصود ارتكبه من قام بنسخ أعمال دانفيلا! ومن المناسب هنا أن نذكر أن المذكرة الشهيرة التى كتبها نونييث مولاى دفاعا عن الموريسكيين قد تعرضت لحذف بعض فقراتها كما يشير خوليو كارو باروخا [٢]

ينتقل بيانويبا إلى بيلايو فيذكر أنه كان من الموافقين على عملية الطرد، وينتقد فيه "قلة التأصيل عنده"، فهو لا يهتم بالوثائق ولا يرجع إلا إلى كتابات المؤيدين للطرد. يقول بيانويبا إن أهم إضافة لبيلايو هى أكذوبة مفادها أن طرد الموريسكيين كان تنفيذا إجباريا لقانون تاريخى.[٣]

أما برونات إى باراتشينا - كما يشير بيانويبا - فيعيبه أنه كان يكره كل ما هو مسلم، وأنه كان يعمل بناء على طلب مدرسة كاثوليكية أنشأها ريبيرا .[٤]

يقول بيانويبا إن كتابات القرن التاسع عشر سيطرت عليها رغبة قوية فى تبرير ما حـدث للموريسكيين، ويفهـم بيانويـبا ذلك على أنـه كان نوعا من الندم على ذنب لم يعترف الإسبان به

يذكر بيانويبا أن القرن التاسع عشر فى مجمله كان استمرارا لتيار كراهية الإسلام، وأن الصوت الوحيد المعارض لذلك كان صوت إدواردو سيابيدرا فى خطاب التحاقه بأكاديمية التاريخ الملكية. كان خطاب سيابيدرا يشير إلى جوانب إيجابية عند الموريسكيين، لكن سيابيدرا عورض فى نفس جلسة الاحتفال حين خالف كانوباس ديل كاستيو أعراف الاحتفالات وألقى خطبة حادة أشار فيها إلى أن اجتثاث الشعب الموريسكى كان ضرورة حتمية " على الرغم من أدبه الأعجمي وعاداته الإسبانية". (٥) بل إن كانوباس ديل كاستيو لم يتورع عن تزييف معلومة تاريخية مهمة بشكل متعمد (ملاحظة رقم ٣ فى الفصل)

من ناحية أخرى ليس من الممكن مقارنة المصادر الرسمية بمصادر أخرى، فالمصادر الأخرى هى المخطوطات العربية و الأعجمية، وكانت هناك حرب ضروس ضد تلك المخطوطات تمارسها السلطات الرسمية. من ناحية أخرى كان المؤرخون الإسبان يعتبرون كل ما هو عربى همجيا، وكان ذلك خطأً مخجلاً.

ينتقل بيانويبا بعد ذلك إلى عرض"ثوابت" الرؤية التأريخية للقضية الموريسكية ولا يتردد فى وصفها بالأساطير. إنه يعرضها واحدة تلو الأخرى ويناقشها ويفند الأسس التى بنيت عليها.

الأسطورة الأولى: الإجماع

يتحدث التأريخ الموريسكى عن "إجماع " الشعب الإسبانى فى كراهيته للموريسكيين، ويذكر بيانويبا أن الحديث عن الإجماع ما هو إلا أكذوبة لأن الكتابات الكثيرة المؤيدة للطرد لم تكن سوى جدل معارض لرأى مخالف واسع الانتشار.

ذكر أثنار كاردونا أنه وضع كتابه للرد على شكوك "بعض الناس البسطاء" حول عدالة قضية الطرد وإلحاق تهمة الكفر بالموريسكيين، ويقول بيانوبيا إن المتشككين لم يكونوا من عوام الناس، بل كانوا "رجال دين مهمين".

إن بليدا نفسه -كما يقول بيانوبيا- يتحدث عن سنوات عديدة قضاها فى صراع ضد من عارضوا عملية الطرد، كما أن غواد الاخارا يؤكد أنه لم يحدث أن نصح أى مجلس من المجالس المنعقدة بطرد الموريسكيين.

من ناحية أخرى كان النبلاء يحاولون بأى ثمن أن يبقى الموريسكيون فى إسبانيا، ويقول بليدا نفسه إن السادة "كانوا يحبون الموريسكيين كحبهم لأنفسهم".

ثم إن الكنيسة رفضت إصدار بيان رسمى تؤيد فيه طرد الموريسكيين، لأن إصدارها بيانًا كهذا يعنى ببساطة أنها فشلت فى جهودها من أجل تنصير المسلمين، ولم يؤيد بابا روما طرد المسلمين. إزاء كل ذلك صدر قرار الطرد كإجراء حكومى.

إذن فقد كذب المؤيدون للطرد، فلم تكن الكنيسة الرسمية ولا النبلاء ولا عامة الشعب يؤيدون طرد الموريسكيين. لم يكن هناك "إجماع:" بل سيطرة إعلامية لرأى بعض رجال الدين المشتغلين بالسياسة وإسكات الأصوات المعارضة.

الأسطورة الثانية: الموريسكى غير القابل للاندماج

"الأسطورة" الثانية التى يتحدث عنها بيانوبيا خاصة بتخلى الموريسكيين عن إسلامهم وتحولهم إلى المسيحية ويقول: " الحق أن كل موريسكى كان يحمل داخله رغبة فى الاندماج " وهذه الجملة فى حاجة إلى توضيح، فلو كان يقصد أن الموريسكيين كانوا على استعداد للتخلى عن الإسلام فليس لدينا شك فى أنه قد جانبه الصواب ، ونرى أن هناك فرقا بين التخلى عن بعض عادات الثقافة الإسلامية وتبنى عادات المجتمع ذى الأغلبية المسيحية وبين الكفر بالعقيدة الإسلامية والدخول فى المسيحية. نعلم أن المسلمين الإسبان قد تخلوا عن زيهم التقليدى وعن الحمامات وعن العمل يوم

الأحد، لكن هذا كله لا يعنى أنهم تخلوا عن العقيدة الإسلامية. لا شك أن انعزال مسلمى إسبانيا عن إخوانهم وعن الفقهاء فى العالم الإسلامى قد أدى إلى إضعاف معلوماتهم، لكنه لم يؤد إلى تخليهم عن الإسلام ولا إلى اعتناقهم المسيحية.إذا كان بيانوبيا يطلق مصطلح "اندماج" على تبنى عادات مجتمع الأغلبية المسيحية فنحن نتفق معه تماما إذ نرى أن المسلم الأندلسى كان يرتدى الزى الغالب فى إسبانيا، و كان يعمل يوم الجمعة ويتوقف عن العمل يوم الأحد .... إلخ. أما إذا كان المقصود من الاندماج هو الدخول فى المسيحية فلا نرى أن ذلك قد حدث إلا على مستوى فردى لا يذكر. إن أسطورة الموريسكى غير المندمج تدحضها أخبار عن موريسكيين أحبو وطنهم وهويتهم الإسبانية حتى بعد أن أجبروا على الهجرة.

الأسطورة الثالثة: الموريسكى المتآمر مع الأتراك ضد وطنه

يتعرض بيانوبيا لأسطورة أخرى هى أسطورة تآمر الموريسكيين مع الأتراك ضد إسبانيا فيؤكد أن المساعدة التركية للموريسكيين كانت مستحيلة من الناحية العملية وأن السلطات الإسبانية كانت تعلم بتلك الاستحالة لكنها استغلت الموضوع لتخويف الناس من الموريسكيين (هل يعيد التاريخ نفسه حين يستخدم بعض الساسة الغربيين موضوع الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل لإسكات معارضيهم فى الداخل؟)

يبدى بيانوبيا أسفه لأن أسطورة التآمر كانت من صنع ريبيرا المؤيد لطرد الموريسكيين ولأن المؤرخين اللاحقين قد صدقوا الدعاية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التحقق من صحتها.

إذن فقد كانت هناك أسباب أخرى خفية أدت إلى أن تتخذ السلطات الإسبانية قرارها بطرد الموريسكيين. إن إسبانيا فى القرن السادس عشر - ببساطة - قد أسكرتها نشوة القوة العسكرية الهائلة فراحت تتصرف على هذا الأساس وقررت التخلص من المسلمين. (هل يعيد التاريخ نفسه وتقرر دولة قوية حاليا الهيمنة الثقافية على العالم ومحو هوية شعوب أخرى؟)

بعد ذلك يعيد بيانوبيا قراءة وثيقتين قديمتين. "الوثيقة" الأولى هى كتاب ميغيل دى لونا "القصة الحقيقية للملك رودريغو". اكتفى الدارسون بالقول إن لونا قد زوّر التاريخ وهو يقص حكاية الملك القوطى رودريغو، بل إن ناقدا بحجم بيدال رماه بالجنون، أما بيانوبيا فيرى أن الموريسكى لونا حين خالف التاريخ خالفه عن عمد سعيا إلى تحقيق هدف نبيل. إنه أراد أن يستمع الناس إلى رأى الموريسكيين فى مجريات الأحداث.

يقول لونا إنه نحى الخرافات جانبا واعتمد فى كتابة تاريخ رودريغو على مخطوطة باللغة العربية حررت فى بخارى عام ٧٦٣ ، وكأنه يريد أن يقول إن اللغة العربية مهمة جدا للحفاظ على التراث الإسبانى.

يقدم لونا الماضى القوطى لإسبانيا وكأنه كابوس مظلم جاء الفتح الإسلامى للقضاء عليه.

المهم هو أن لونا حين يحكى قصة الملك رودريغو يهاجم - ضمنا - السياسة التى اتبعتها السلطات المسيحية، فهو يبرز تسامح المسلمين لإبراز تعصب المسيحيين.

وحين يروى لونا حكايته فإنه يعكس تاريخ إسبانيا الحديث، ومغزى القصة هو مدح العرب. صورة يعقوب المنصور التى يعرضها هى مثال نموذجى لكل أمراء العالم، وهى صورة تخالف رودريغو ، فهو حاكم عادل وحكيم ورمز للعلم والثقافة ، أى أن المنصور كان على النقيض من الملوك الإسبان فى القرن السادس عشر. فى ذلك الوقت كان على الإنسان أن يعمل (أى أن قيمة الإنسان كانت تكمن فى عمله لا فى أصله، وهذا يتناقض مع مبادئ المسيحيين القدامى)

إذن لم يكن هدف لونا هو كتابة قصة الملك رودريغو ، بل كان يشغله مصير الشعب الموريسكى الذى سيتأثر حتما بأى قرارات يصدرها الملك الإسبانى.

إذا كان المسلمون الفاتحون لإسبانيا قد أقروا تمتع المهزومين بحرية العقيدة فإنهم بذلك وضعوا حلاً عملياً يمكن أن يطبقه ملوك إسبانيا المسيحيون.

يخلص كتاب لونا إلى أن العرب قد أرسلتهم العناية الإلهية إلى إسبانيا لتخليصها من ظلم القوط ولإقرار حرية العبادة. إن الدين الإسلامى ليس شيطانيا بل يدعو إلى الأخلاق القويمة والفضيلة، ويمكن للإسلام والمسيحية أن يتعايشا معا. إن لونا يدعو إلى أن يكون العمل هو معيار الشرف. ويرى بيانوبيا أنه ليس من المصادفة أن يتم طبع الكتاب عام ١٦٠٩ فى مدن إسبانية كان الموريسكيون يشكلون فيها أهمية قصوى.

إن كتاب لونا قد خالف التاريخ بشكل واضح لكى يجعل صوت الموريسكى مسموعا لدى الآخرين. إنه رد فعل للتعتيم الذى مارسته السلطات المسيحية الإسبانية ضد كل من يحاول الاختلاف معها. إن لونا بكل تأكيد ليس مجرد مزور أو -كما يقول بيدال - مجنون، بل هو رجل صاحب قضية.

الوثيقة الثانية التى يتناولها بيانوبيا بالتحليل ويعيد قراءتها هى الموعظة الشهيرة التى ألقاها البطريرك ريبيرا فى كاتدرائية فالنسيا.

البطريرك ريبيرا واحد من أهم الشخصيات التى أسهمت فى مأساة طرد الموريسكيين .

إن كلمات ريبيرا فى موعظته التى ألقاها فى ٢٧سبتمبر ١٦٠٩- اى بعد خمسة أيام فقط من نشر قرار الطرد - تنم عن عداء المستمعين إليه ومحاولته إسكات التمرد.

يحاول بيانوبيا أن يرسم صورة للبطريرك فيقول إنه لم يكن متسامحا قط مع الموريسكيين وأن تصرفاته كانت تعكس أحيانا اتجاه السلطة، ومن ثم كانت شخصيته معقدة، فنحن لا ندرى متى كان يتصرف عن اقتناع ومتى كان يتصرف كمنفذ لسياسة عليا.

إن البطريرك فى موعظته التى ألقاها بمناسبة طرد الموريسكيين كان كمن يعتذر عن جرم ارتكبه، وكان يحاول أن يهدئ من روع النبلاء المسيحيين الذين حزنوا لخروج الموريسكيين. إن حديث ريبيرا المتواصل عن عدم فقد شىء يدل بوضوح على أن الاتجاه

العام فى فالنسيا كان يشعر بخطورة فقدان العنصر الموريسكى وأن ريبيرا كان بوقا للدعاية يحاول أن يسكت المعارضة.

ذكر ريبيرا أن الأتراك كانوا على وشك إرسال قوة عسكرية لاحتلال إسبانيا بمساعدة الموريسكيين. ذكر ذلك من باب إعداد الناس للموافقة على قرار الطرد ، لكنه حين ذكر ذلك كان يعلم أنها أسطورة لا تستند إلى واقع ، فكل من الأتراك والإسبان على السواء كانوا يعلمون أن هذه المهمة صعبة جدا من الناحية العملية.

تقول السلطات الإسبانية إن قرار الطرد تم تحت ضغط ظروف دولية، ويؤكد بيانوبيا أن ذلك الادعاء لم يكن سوى "أكذوبة اخترعتها الجهات الرسمية" لتبرير إجراء أرادت أن تتخذه، بل إن ريبيرا نفسه كان يفخر بأن الموريسكيين ليس فى مقدورهم عمل شيء يضر بمصلحة إسبانيا.

كان ريبيرا يقول – لتهدئة السادة – إن الفوز بالشرف أفضل من متاع الدنيا، وعليه فإن تحمل خسارة مادية تنتج عن طرد الموريسكيين أفضل من خسارة الدين، ثم يمضى بعد ذلك قائلا إن الأراضى الزراعية لم تعد تنتج ثمارا نظرا لوجود الملحدين فى إسبانيا، أما بعد ذلك فسوف يكون الخير وفيرا، واستشهد بقصص أنبياء العهد القديم فى هذا الصدد.

يقول بيانوبيا إن موعظة البطريرك كانت درسا فى الدعاية وإننا لم نعرف سوى رد فعل السلطات الرسمية التى رحبت بها، لكن لابد أنه كانت هناك شخصيات عاقلة لم توافق على ما جاء بها.

يرى بيانوبيا أن الموعظة تدل على أن الفالنسيين لم يكونوا واثقين فى المستقبل الذى ينتظرهم وأن ريبيرا كان يستخدم البيانات المغلوطة والسفسطة فى مواجهة قضايا جوهرية." كان بمقدور أى شخص متأمل أن يناقض أقوال ريبيرا".

كان ريبيرا فى البداية من أنصار طرد الموريسكيين، لكنه كان على وعى بالأخطار التى ستترتب على هذا الإجــراء، ومن ثم كانت تعتمل فى داخله صراعات شديدة.

ربما كان الصراع الداخلى هو الذى جعل ريبيرا يطلب أن يطبق قرار الطرد على موريسكيى قشتالة أولا، وهو مطلب أدهش نائب الملك. الغريب أن ريبيرا - المناصر لعملية الطرد- راح يعدد الأسباب التى تدفعه إلى الاعتراض على طرد موريسكيى فالنسيا. إن الاضطراب الشديد الذى كان يعتمل داخل ريبيرا هو الذى يمكن أن يفسر هذا الموقف الأخير ، والذى يتعارض تماما مع ما كان يدعو إليه من قبل. فى النهاية طلب نائب الملك من ريبيرا أن يعلن موقفه كتابة فى رسالة يوجهها إلى الملك، وقد كتب ريبيرا رسالة بالفعل تحمل الموافقة وتضمر الندم:"أعتقد أن جلالتكم سوف تأسفون على الدمار الذى ستعانى منه المملكة ..... ولن يسوءنى الضيق الذى سوف أمرّ به، لأن أى تغيير يحدث لى من أجل خدمتكم وخدمة الرب سيكون لى مصدر سعادة ورضا".

كانت موافقة تصحبها المرارة إذن، وقد كتب ريبيرا فى نفس الوقت خطابا موازيا إلى سكرتير (الملك؟) يعلن فيه أن موريسكيى فالنسيا متواضعون وأفضل من غيرهم.إن هذا التناقض فى موقف ريبيرا قد أدهش رجال الدولة.

يتحدث بيانوبيا عن ازدواجية ريبيرا، فعلى الرغم من معارضته لقرار الطرد إلا أنه وضع نفسه فى خدمة تنفيذه. كان يقلقه أيضا الأثر السيئ الذى سيخلفه طرد الموريسكيين على طبقة السادة المسيحيين. كان قبل ذلك يرى أن السادة مستبدون وأنهم مسئولون عن عدم التزام الموريسكيين بالمسيحية.

يتحدث بيانوبيا عن الخطة التى اتبعتها السلطات الإسبانية لتنفيذ عملية طرد الموريسكيين من فالنسيا، ويذكر أن الخطة كانت تضع فى الاعتبار أن الموريسكيين قد يرفضون ركوب السفن وأن سادتهم قد يساندونهم ويدافعون عنهم بالسلاح. لذلك فقد أرسلت السلطات قوات احتلت فالنسيا قبل الإعلان عن قرار الطرد، بحيث لم يكن فى مقدور أحد أن يفعل شيئا لمعارضة الإجراء. "هكذا فقط كان طرد موريسكيى فالنسيا ممكنا". إن بيانوبيا يذكر أن القوات التى أرسلتها السلطات الإسبانية إلى فالنسيا كانت لها ضرورة لمواجهة الأتراك، ولنا أن نفهم أن السلطات ما كانت لتسحب قوات

من مواجهة الأتراك وترسلها إلى فالنسيا لولا أن معارضة الفالنسيين للقرار كانت شديدة إلى أقصى حد.

رغم كل هذه الإجراءات فإن السلطات كانت تخشى فشل العملية، وهنا يبرز دور البطريرك ريبيرا فى الدعاية النفسية وإعداد المسيحيين لتقبل عملية الطرد. كان النبلاء فى وضع أشبه بالتمرد، لكن الموعظة التى ألقاها ريبيرا فى الكاتدرائية فى ٢٧ سبتمبر عام ١٦٠٩ كان لها فعل السحر.

إن ريبيرا فى موعظته يتحدث عن الطرد كإجراء يتصف بالرحمة إذا ما قورن بإجراءات أخرى كان يمكن اتخاذها، وراح ريبيرا يضرب أمثلة من الكتاب المقدس تقول إن الأنبياء قد اضطروا فى بعض الأوقات إلى اتخاذ إجراءات عنيفة، لكنها كانت أخف الأضرار، وقال إن هذا بالضبط ما فعله الملك فيليبى الثالث.

تحول ريبيرا من رجل دين إلى رجل سياسة محض، وحكم على الأمور من هذه الوجهة فقط. لقد حصر نفسه فى مجرد منفّذ للأوامر الملكية.

ثم ندم البطريرك على ما فعل ، وأصيب بحزن لازمه حتى وفاته، وهو أمر حاول الذين كتبوا سيرته أن يدفنوه معه.

والكتاب الذى نقدم له يورد النص الكامل لتلك الموعظة الشهيرة التى ألقاها البطريرك فى كاتدرائية فالنسيا والتى أعاد فرانثيسكو بيانوبيا قراءتها لكى يستخرج منها ما لم يستخرجه غيره من الباحثين، إما لعجز فى الإدراك، وإما لرغبة فى طمس الحقيقة.

يتضمن الكتاب أيضا – وإن كان بشكل عابر – موضوعين أثارا اهتمامنا ورأينا أن نعلق على ما قاله المؤلف بشأنهما: تعاون اليهود مع الموريسكيين، وموقف المؤرخين العرب مما حل بمسلمى الأندلس.

يربط المؤلف بين طرد الموريسكيين ومحرقة اليهود، على أساس أن كلا العملين أساسهما التعصب ضد دين مخالف. والربط بين الموريسكيين واليهود اتجاه جديد فى الدراسات الموريسكية.

يقول بيانوبيا إن المسيحيين الجدد من أصل يهودى كانوا على استعداد للدفاع عن الموريسكيين بالسلاح (ملاحظة لرقم ١٤ فى الفصل)، وإن اليهود كانوا يريدون أن تكون قيمة الإنسان مبنية على عمله لا على أصله، وأنهم - أى اليهود - كانوا سيستفيدون من الوضع لو تم إقراره. هكذا يحاول بيانوبيا تأصيل فكرة أن الأدب المتعاطف مع المسلم كان يهودى المنبع وأن اليهود فعلوا ذلك بدافع من مصلحتهم الشخصية ، فلو تم الاعتراف بالحرية الدينية والاختلاف الثقافى لتحسن وضع اليهود أنفسهم. يقول كذلك إن رواية ابن سراج قد تمت صياغتها بدقة بحيث تصلح للدفاع عن المسلمين وللدفاع عن اليهود المتضررين أيضا.

ولنا هنا ملاحظتان :

١ - إن التعاطف بين المسلمين واليهود كأقليتين مضطهدتين أمر تدعمه وثائق كثيرة، غير أن الأقليتين كانت بينهما مساجلات عقائدية محفوظة فى مخطوطات عديدة. لا نرى كذلك أن اليهود وصل بهم الأمر إلى الدفاع عن المسلمين "باستخدام السلاح" لسبب بسيط هو أن السلاح لم يكن يحمله إلا المسيحيون القدامى. إن دفاع المسيحيين من أصل يهودى عن الموريسكيين بالسلاح أمر لم يقل به أحد على حد علمنا. على أننا لا نستبعد قيام اليهود المتخفين بالتعاون مع المسلمين المتخفين فى سبيل تحقيق مصالح للطرفين كأقليتين مضطهدتين.

٢ - إن التعاون بين الأقليتين المضطهدتين وكتابة أدب يصلح للدفاع عن الأقليتين لا يعنى بالضرورة أن يكون مؤلف هذا النوع من الأعمال الأدبية يهوديا. وبالفعل فإن بعض النقاد يرى أن مؤلف رواية ابن سراج مسلم.

الموضوع الثانى الذى استوقفنا هو أن المؤلف يشير إلى تحيز الساسة الإسبان ومفكرى القرن السادس عشر ضد الموريسكيين، لكنه يشير أيضا إلى تحيز الباحثين المسلمين، فهم يتحدثون عن اضطهاد الموريسكيين فى إسبانيا فقط، ويغضون الطرف عما حل بالموريسكيين من كوارث على يد إخوانهم المسلمين. وليس بوسعنا هنا سوى

أن نقر بصحة هذه الملاحظة، فقد انحصرت الدراسات العربية - على ندرتها- فى مناقشة الظلم الذى تعرض له مسلمو الأندلس فى إسبانيا ولم يتحدثوا عن الصعوبات التى تعرضوا لها من قِبَل إخوانهم فى الدين. على أننا لا يمكن أن نساوى بين الموقفين، لا من حيث الكم، ولا من حيث الأسباب والدوافع، فعمليات النهب التى تعرَّض لها الموريسكيون لم تكن على مستوى واسع، ولم يكن تجاهل تلك الحوادث من قِبَل المؤرخين العرب والمسلمين " سياسة دولة".

الكتاب يمثل دون شك إضافة قيمة إلى الدراسات الموريسكية، وإن كان لا يقدم وثائق جديدة. استطاع المؤلف أن يعيد قراءة الوثائق ويقدم - من خلال قراءته الجديدة - وجهة نظر أخرى جديرة بالتأمل.

يبقى فى النهاية أن نقدم جزيل شكرنا للمؤلف على تعاونه معنا فى سبيل إخراج هذه الدراسة القيمة فى لغة الضاد، سواء بالموافقة على الترجمة والنشر أو بالرد على تساؤلاتنا حول عبارات تعذر علينا فهمها ، ونحسب أننا نترك بين يدى القارئ العربى كتابا جديرا بالقراءة والتأمل .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات .

جمال عبد الرحمن

هوامش

(١) الموريسكى هو المسلم الذى بقى فى غرناطة ولم يغادرها بعد استيلاء المسيحيين الإسبان عليها، وعندما أجبرته السلطات الرسمية على التعميد لم يكن مسيحيا إلا فى الظاهر ، فقط وظل يؤدى شعائر الإسلام سرا.

(٢) انظر كتابه "مسلمو مملكة غرناطة بعد عام ١٤٩٢" ، ترجمة وتقديم جمال عبد الرحمن ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة.

(٣) تعرضنا فى رسالة الدكتوراه لكتابات بيلايو حول الإسلام وأشرنا إلى افتقارها إلى المراجع وإلى الموضوعية. انظر

Gamal Abdel Rahman: La cultura literaria de R. Perez de Ayala, Universidad Complutense de Madrid, 1989

انظر مقالنا باللغة العربية حول هذه الرسالة فى المجلة التاريخية المغاربية، تونس، العدد ٦١-٦٢ (يولية ١٩٩١)، ص ١٥٧-١٦٢

(٤) لم يكن برونات هو الوحيد الذى يكره الإسلام. لاحظ أن سيمونيت كان متعصبا وقد أدى تعصبه إلى أخطاء عديدة. انظر "المستعربون الإسبان فى القرن التاسع عشر" ترجمة وتقديم جمال عبد الرحمن، ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة.

(٥) غريب أن يكون رأى كانوباس ديل كاستيو على هذا النحو، مع أن عمه وأستاذه سيرافين كالديرون كان أحد المتعاطفين مع الشعب الموريسكى، بل إن سابيدرا وكانوباس كانا يلتقيان كثيرا فى بيت سيرافين ، وكان الحديث يدور حول الأدب الموريسكى.هذه المعلومة نفسها أوردها كانوباس في خطاب الرد على سابيدرا

مقدمة

إن التأكيد فى وقتنا الحاضر على أهمية أعمال فرنثيسكو كارلوس بيانويبا فى مجال الأدب والتأريخ الإسباني - منذ أيام إسبانيا السعيدة فى زمن خوان رويث ووصولاً إلى إسبانيا الحزينة بعد الفراغ الذى أحدثه غياب ثربانتيس وغونغورا وكيبيدو - سيكون بلا فائدة لو لم يدفعنا إليه شعورنا بعدم اعتراف بلادنا بقدر وقيمة أعمال أفضل أبنائها. ففرنثيسكو بيانويبا هو إسباني يعيش مغتربًا منذ عدة عقود، وقد قام بنشر أعماله الإبداعية فى الجامعات الأمريكية سابحًا ضد تيار المعايير والقواعد التى أقرتها الجماعة. وكصديق لأميريكو كاسترو وتلميذ له، واصل ببصيرة ونزاهة وعبقرية مهمة أستاذه فى تجريد الأعمال من الأسطورة، واضعًا أعمال مؤلفى إسبانيا - خاصة تلك التى ظهرت خلال القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر - فى بيئتها الطبيعية التى أفرزتها: ألا وهى إسبانيا التى مزقتها الكراهية وقضايا الشرف وتطهير العرق. وتتيح لنا مقالاته العديدة والرائعة حول هذا الموضوع فرصة الاطلاع الجيد على الأصوات المختلفة داخل النطاق اليهودى - المتنصر إلى جانب التناقضات الصامتة الملازمة لقطاع عريض من أدبنا الإسباني. وقد أدى هذا الموقف الشجاع والمشرف الذى يتناقض مع المألوف والالتزام بالأعراف والقوانين السائدين فى المجال الأكاديمى والجامعى إلى منحه جائزة "التآمر الصامت" التى تهديها إسبانيا إلى كل عمل مثمر يخرج عن المألوف. والحق أن أعمال فرنثيسكو بيانويبا، وكذلك أعمال زميله بلانكو وايت، تبدو قوية جدًا على أذواق اعتادت التوافه من الأمور[1].

ويضم كتاب "القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى" مجموعة من الدراسات تدور حول الموقف الذى عاشته أقلية مهمة من الإسبان حُرمت من القدرة على التعبير عن نفسها بصراحة خلال العقود التى تلت مرسوم طرد اليهود والمسلمين . ويقوم

ماركيث بيانوبيا بتحليل النصوص التى كتبها مؤلفون متنوعون أمثال أليمان وثربانتيس وبيريث دى إيتا وميغيل دى لونا ومؤلف "ابن سراج" ومحمد راباذان وفتى أريبالو، ويوضح أنه خلف واجهة الوحدة الدينية والوئام القومى، كان هناك مجتمع عنيف يواجه بعضه البعض ويأكل بعضه البعض . يقول بيانوبيا إن هذا نتيجة المشاكل التى سببها حب القوطية وكراهية السامية. فظهور أعمال مثل "ابن سراج" والقصة الموريسكية القصيرة التى أدرجها ماتيو أليمان فى رواية "عثمان الفراجى" هو نوع من التجاوب مع "ظاهرة التعاطف مع المسلم" الأدبية الذى وضع نظريتها وعرضها بشكل جيد سيروت، فهو القائل بأنه مع ضرورة التنكر "تحت الأشكال الروائية" تستطيع بعض الجماعات المختلفة إختلافا شديدا مع المجتمع والتى تقوم بدور السجل الصامت" أن تعبر عن نفسها . فقد خلقت خطورة القضية الموريسكية فى آخر عقد من القرن السادس عشر – كما يشير إلى ذلك ماركيث بيانوبيا – ائتلافًا تكتيكيًا بين الموريسكيين واليهود المتنصرين، وذلك لقناعتهم بصعوبة الظروف المحيطة بهم، فهم يبحرون على نفس القارب ويواجهون نفس الأخطار المهلكة (*) . والأدب يمنح إمكانية التعبير عن آراء يمنعها الموقف الرسمى والخوف من رد فعل محاكم التفتيش من الحديث:

> من السذاجة أن ننكر أن الجدال الذى فجره "ابن سراج" لم يكن مناسبًا لزمانه، فى الوقت الذى جرد فيه مرسوم سيليثيو الصادر فى طليطلة عام ١٥٤٧ أهلية، ليس فقط المسلم واليهودى، بل ذرياتهم البعيدة جداً. (...) مقتنعين بأن القضية الموريسكية ليس لها حل سلمى سوى انضمام هؤلاء الموريسكيين إلى المجتمع الإسبانى، كان اليهود المتنصرون ينظرون إلى الموريسكيين وكأنهم عامل هدم مبدأ نقاء الدم. (...)

(*) هذا ما نجده أيضًا فى كتابى " الموريسكيون فى المغرب " تأليف غوثالبيس بوستو ، ترجمة مروة إبراهيم ، و " بين الإسلام والغرب " تأليف غارثيا إرينال وجيرارد ويغرس ، ترجمة ممدوح البستاوى وقد راجعنا الكتابين ونأمل أن يصدرا قريبًا فى إطار المشروع القومى للترجمة. (المراجع)

ويُعَدّ موقف المتنصّرين تجاه القضية الموريسكية هو الطريق لفهم ماذا تعنى تلك القضية وكذلك مسألة الطرد للمجتمع الإسبانى. ففى السنوات الأولى لحكم الملك فيليبى الثالث تمت صياغة برنامج إصلاحى من أجل إقامة حياة قومية تعتمد على العمل والعلم والثروة، كبديل للقلب الأرستقراطى المستعار والشرف، الذين ورثتهما إسبانيا من القرن والحكم السابقين. فقد كان يُروج لسياسة ذات طابع برجوازى تبنتها كما هو منطقى مجموعة اليهود المتنصرين.

ويتساوى العمل من أجل إيجاد حل سلمى للقضية الموريسكية مع محاولة هدم العائق الهائل الذى ارتفع فى طريق إسبانيا البرجوازية المسيحية – الجديدة (التى تضم المسلمين واليهود)، والتى ستحمل طابع المجتمع العامل والمثقف والثرى، ولكن دون "شرف" ولا محاكم تفتيش.

وتعكس الصفحات التى خصصها ماركيث بيانويبا للحديث عن الحروب الأهلية فى غرناطة التى كتب عنها خينيس بيريث دى إيتا بوضوح وجود قطاع من الموريسكيين المندمجين ثقافيًا، "الذى كان يحاول أن يجعل صوته مسموعًا فى محيط يضمر له العداء". ويقول لنا بيريث دى إيتا إن ثورة غرناطة التى قامت عام ١٥٦٤، كانت حربًا أهلية و "حربًا بين الجيران"، ذلك أن كلا الطرفين المتنازعين فيها كانا من الإسبان ويشعران بأنهما إسبان. وقد اجتهد المؤرخ، الذى لم يسمح لأعماله بالنشر إلا بعد الطرد، فى مقاومة الأوهام والقوالب المعادية للموريسكيين والتى شكلتها الدعاية الرسمية مبرزًا فى الوقت نفسه قيم الفروسية والشرف لدى الموريسكيين واحترامهم للعهود والمواثيق. كما سجل أيضًا أنه يجب البحث عن جذور تلك الثورة فى إبطال "لائحة المدجنين (*)

(*) يقصد القوانين التى كانت تنظم حقوق وواجبات المسلمين المقيمين فى الممالك المسيحية الإسبانية . (المراجع)

التى أبطلها الملوك الإسبان من جانب واحد. فى عبارة أخرى: إن سياسة تعمل على الاندماج الذكى والكريم كان يجب عليها تأكيد اندماج الموريسكيين وإخلاصهم، على عكس ما فعله الملوك الإسبان على أرض الواقع.

والدراسة الخاصة بالتاريخ المزيف لميغيل دى لونا هى أيضًا بدورها عظيمة. "فالقصة الحقيقية" لمترجم اللغة العربية الخاص بالملك فيليبى الثانى ليست عبارة عن جملة الحكايات الخرقاء والخرافات التى استحقت الإهانة الغاضبة من قِبَل كل من مينينديث بيلايو ومينينديث بيدال، فهى رسالة سياسية بالدرجة الأولى تهدف إلى التحذير، من خلال التوازى بين مواقف سياسية لكل من الملكية القوطية السابقة والملكية الإسبانية الحالية التى تعتدى على العهود، مما أنبأ بعملية الطرد: فالمناظرة بين إسبانيا القوطية تحت حكم رودريغو والقوطية الجديدة فى ظل حكم الملك "الرشيد" كانت واضحة فى كل خطوة، مع مزيج من الشوق الدفين والدعاء الغاضب بالشر. ولكن محاولته البائسة لإبراز أوجه الاتفاق بين الطرفين مثل قضية "الكتب الرصاصية المزيفة فى جبل ساكرامونتى، والنصوص الأعجمية لمحمد رابادان وفتى أريبالو – التى تم دراستها بعناية شديدة على يد بيلار نارڤايث ولوثى لوبيث بارالات – تُقرأ الآن يصاحبها حزن مرير على "تاريخ قوم كانوا فى طريقهم للفناء".

يبدو تحليل ماركيث بيانويبا للدور الذى قام به البطريرك ريبيرا فى عملية نفى الموريسكيين الشرقيين واضحًا ومقنعًا. يقول لنا بيانويبا إن البطريرك كان مؤيدًا لهذا الإجراء، وقد حرص على أن يعيشه بطريقة وهمية ومعنوية تريح عن ضميره واقع مئات الآلاف من النساء والرجال الذين أجبروا على ترك وطنهم وبيوتهم وأراضيهم كى يُحمَلوا كحيوانات فى السفن حتى الشاطئ المقابل للبحر المتوسط. وبخلاف غيره من رجال الكنيسة (أسقف سيغوربى مثلاً)، لم يلجأ إلى حلول جذرية وأكثر "رحمة" – مثل خصى الأطفال والبالغين وتركهم على سواحل تيرانوبا Terranova الجليدية – وفى مواجهة الرعب الذى تثيره عملية الطرد، حاول أن يتمرد خلال ساعات على أوامر دوق ليرما. وقد انتهى الجدل الدائر فى ضمير البطريرك ريبيرا، كما نعرف، بامتثاله

وخضوعه التام لقرارات الملك. وقد دافعت موعظته التى بررت الطرد بطريقة تدعو للخجل عن هذا الإجراء وأرجعته لأسباب سياسية وقومية. والحق أنه لا يوجد نص آخر يمكن أن يوضح بشكل أفضل هزيمة أخلاق الفرد وخضوعه للأوامر التى لا مفر منها لسلامة الدولة ومصلحتها العليا.

الحق أن القراءة فى كتاب "القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى"، ليست كما يمكن أن نعتقد فى وقتنا الحاضر، مجرد حنين للماضى: فهى، على العكس من ذلك، تقدم لنا فى عام ١٩٩١، عام الصراعات القاسى الذى نعيشه، أحداثًا متوهجة. ويوضح لنا مؤلفه بدقة نموذجية أن الأسباب القدرية التى أدت إلى الطرد، مثل "العناد الذى أبداه المسلمون" والمصلحة القومية التى تحققت معه والإجماع الأخلاقى الذى التف حول هذا الإجراء والذى برر[٢] به الدعاة فى زمنه والمؤرخون اللاحقون، يوضح أن كل هذا لم يكن سوى أكذوبة: فقد كانت هناك بدائل ميسرة أكثر إنسانية، وقد حذرت قطاعات نشيطة فى المجتمع الإسبانى مسبقًا من النتائج الوخيمة لهذا الإجراء وارتفعت أصوات عديدة بالتحذير المناهض للطرد. ولكن جبروت ليرما وجماعة المؤيدين أيديولوجيًا لطرد الموريسكيين فرضا منطقية هذا الحل النهائى وأخفيا شراسة الإجراء ونتائجه المدمرة من خلال "اصطلاحات محايدة للمعاناة الشديدة والمسئوليات الرهيبة".

واليوم أيضًا يقوم الذين يعملون على عودة بربرية الحرب ويرحبون بفرسانهم الصليبيين، بإخفاء - وراء الخطاب الجميل للحقيقة التى يعلنها المسئولون والصورة المجردة للحرب على شرائط الفيديو . بغداد تضىء مثل شجرة عيد الميلاد! - يقومون بإخفاء العقاب الرهيب، فقد تسببت هذه الجراحة الحربية فى إلحاق الضرر بشعب مقهور وأعزل. فطرق توهم الشر، التى تناور بفاعلية أكثر بكثير عن أيام ريبيرا كى تخدر الرأى العام، تقتضى أيضًا غشًا عظيمًا: إن عشرات الآلاف من جثث منْ لا ينتمون إلى الغرب ما هى إلا مجرد تفصيلات لمهمة أخلاقية عالمية ! ويبقى درس أخير وقاسى يقدمه لنا كتاب ماركيث بيانويبا: أنه على الرغم من الاختلاف الشديد بين

الأحداث التاريخية فإن طريقة تبرئة الذنوب وتبرئة الضمائر للعودة إلى العنف تمتد لتكرر أسبابه الخادعة على مدى القرون. وعلى ضوء الوحشية التى تحيط بنا الآن، فإن صورة ليرما وفيليبى الثالث والبطريرك وبيريث دى إيتا ولونا والموريسكيين المحكوم عليهم "بالنوبان" (هكذا يقول ريبيرا)، مثل الملح فى الماء، ستدنو منا أكثر وستساعدنا على إدراك الجرح الذى أحدثه الطرد الجماعى لشعب تنصَّر بالقوة، ولكنه تنصر ضد ما تقتضيه الأخلاق المسيحية والمبادئ الإنسانية.

خوان غويتيسولو

هوامش

(١) إن إعداد عدد خاص من مجلة "انتروبوس" Anthropos للكاتب فرنثيسكو بيانوبيا يعد خطوة أولى نحو التعريف بأعماله القيمة.

(٢) لقد سيطر هذا الموقف – مع الاستثناء الواضح للمستعرب سابيدرا – حتى منتصف القرن العشرين. فيما بعد، عدلت إسهامات خوليو كاروباروخا ودومينفيث أورتيث وكارداياك وكاراسكو أورغويتي وغيرهم من الباحثين حول الموضوع من وجهة النظر القوطية للتأريخ الإسباني.

تمهيد

سمحت لي روح الكرم التي تتحلى بها هذه السلسلة أن أجمع في صورة كتاب جزءًا مهمًا من الدراسات التي خصصتُهَا على مدى ما يقرب من عشرين عامًا لتقديم صورة واضحة لإسبانيا الموريسكية. ومع أن كل ما له علاقة بما تبقى من روح الشرق في إسبانيا قد شكل دائمًا محورًا أساسيًا لأعمالي، فإن الباعث العاجل لدراسته قد باغتني في لحظة معينة، شعرت فيها بالحاجة إلى فهم الظاهرة الأدبية الخاصة بالرواية الموريسكية، وكذلك اللغة التي صاغها ثربانتس حول شخصيته الرائعة "ريكوتي"، والتي كانت موضوع دراستي التي ظهرت عام ١٩٧٥ . (١)

لقد شهد العقدان الأخيران من القرن بداية وعي وإحساس جديدين لهذا الفصل الطويل والحاسم من تاريخنا. وقد أدى الجمع بين المناهج الإنثروبولوجية وبين المصادر ذات الطابع الإسلامي إلى العودة الصحيحة لدراسة هذا الموضوع. ولكن الأكثر من ذلك، أنه قد جعلنا ندرك إلى أي مدى لم تبتعد عنا أبدًا القضية الموريسكية، تلك القضية التي شكلت محورًا مهمًا لحركة التأريخ خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي علاوة على طابعها التقني، قدمت لنا أوجه عديدة لأزمة ضمير مستمرة. وقد دفعتني قناعتي هذه إلى تحسس الخلفية التي تكمن وراء هذا الخطاب الحديث في الصفحات التي تحمل عنوان "إشكالية التأريخ الموريسكي". ولم يقتصر هذا المجال على دراساتي وحدها، بل شمل زملاء آخرين تناولوا الموضوع بطريقة مستقلة (٢). ونتيجة لكل هذا، أصبح الاعتراف بالنظريات القائلة بتعاون المدافعين عن الطرد في خدمة دوق ليرما ، يتم اليوم بشكل طبيعي للغاية.

وكما أوضحت بإصرار فى دراستى التى نُشِرت عام ١٩٧٥، فإن القضية الموريسكية قد جذبت وراءها موضوعات عقائدية وسياسية لا نجدها حاضرة فى قضية اليهود وطردهم من إسبانيا. ولم تحمل القضية الموريسكية أى مظهر من مظاهر استرداد الأراضى الإسبانية (وهى الفكرة التى أطلقها المدافعون عن الطرد) ولا أى مظهر لنصراع من أجل سيطرة مسيحية أو إسلامية على شبه جزيرة إيبريا، وهو صراع [illegible]ته إلى الأبد الغزوات التى قام بها القشتاليون والأرغونيون فى القرن الثالث عشر. فما كان يدور فى خلفية اللوحة كان يتلخص فى إمكانية مجتمع "مسيحى" واستعداده للسير حسب القواعد التى وضعها للعبة، وأى ثمن يمكن أن يدفعه مقابل المفهوم المتشدد للأصالة ومن أجل أسلوب للحياة يبتعد عن الحداثة. فالقضية فى عمقها لم يشكلها صراع دينى حقيقى، بل هندسة اجتماعية وسياسية. ولم تشكلها أيضًا التزامات ذات طابع اقتصادى، بل إن هذه الالتزامات الاقتصادية قد تم العمل بها فى اتجاه معاكس. وقد أعطى سقوط تلك الالتزامات الاقتصادية مبرراً لإسبانيا الرسمية كى تشكك فى صلاحية الشكل الموحد للمعايير المادية والكمية والتى تقوم حول استثمارها العظيم الدراسات الخاصة بالمدارس التاريخية الحديثة خلال السنوات الأخيرة.

بعد الأسر الذى عانت منه القضية الموريسكية بسبب الأحقاد والضغائن والأوهام والنوايا السيئة، جاء الدور عليها كى تعانى أيضًا أسراً من نوع آخر بسبب الالتزام أو إشكالية المصادر والمراجع التى حاولتُ تفسيرها فى أكثر من موضع فى هذا الكتاب. فهل هى عبارة عن مواجهة قدرية بين شعوب وحضارات؟. هنا يمكن لوجهة نظر منظمة أن تسمح لنا بتأمل لوحة شديدة التعقيد . إن وجهات النظر التى يتضمنها تاريخ فى صورة أدب، ولكنه تاريخ كغيره تمامًا، جعلت من الممكن رؤية مظاهر محددة يصعب العثور عليها أو تسجيلها فى المصادر المعتاد استخدامها. وكنتيجة لهذه العملية ذات الوجهين، سوف يثرى الأدب من هذه التبعية المنظمة، لأنه سيحطم الروتين، دون أن يلاحظ أى جنس أدبى أو موضوعات أو حساسيات شكلت

جزءًا من هذه الظاهرة التاريخية. فإذا كان هناك أدبُ موريسكيُ، فذلك لأن الحضور الإسلامى المستمر شكل جزءًا مهمًا من الخطاب الإسبانى الخاص، ربُّما ليس بالمسلمين بل بالإسبان أنفسهم. لقد خرج علينا النقد باختراع مصطلح "التعاطف مع المسلم" ونسب كل شئ إلى روعة وجمال فن رومانسى جاء قبل أوانه أى أثناء المرحلة الإسلامية. ولم ينتبه أحد إلى أن الموضوعات الموريسكية والشرقية كانت بعيدة تمامًا عن القضايا التى اهتم بها عصر النهضة و(بعيداً عما يتعلق بالفضول الذى يتجه نحو الأتراك) لم تتواجد خارج إسبانيا. فقد كان الجزء الباقى من العالم الغربى يجد تسليته فى أدب الرعاة.

ولاشك أن إسبانيا قد عرفت، على العكس من ذلك، خطابًا ثريًا ومميزًا يدور حول الموضوع الموريسكى. وعلاوة على تنوع هذا الخطاب، كانت المفاجأة الكبرى تكمن فى بحثه عن طرق أخرى، ذلك أنه يمكن أن نطلق عليه اسم دعوى إنسانية تطالب بالإرث الشرقى وترفض حلولاً عدوانية وطارئة، مثل ذلك الحل الذى تم فرضه غصبًا على القضية. وكان هناك التزامُ أدبى يعبر عن "احتقار ثقافى" يشكل قاعدة لعقلية معادية، ومن هنا يبرز المجهود الذى قام به الجنس الأدبى الموريسكى كى يضع شخصياته فى عالم من النقاء والجمال. ومن المعروف دائمًا، بكل أسف، أن الموريسكى لم يصل حتى أن يكون هدفًا "لغزو روحى"، بعيداً عن أفكار رايموندو لوليو، هذا الغزو الروحى الذى شكل الهندى الأمريكى فيما بعد. فالكنيسة نفسها التى بذلت جهداً عظيمًا لدراسة اللغات الأصلية المختلفة للهنود الأمريكيين، كانت تعتبر أن دراسة اللغة العربية فى شبه جزيرة أيبريا إلحاداً ومروقًا عن الدين. وكان لدى هؤلاء الرجال قناعة بأنه فى بؤرة القضية الموريسكية قد تم التلاعب بأمور محددة وقاطعة لكل الإسبان. فالكثير من عباقرة السياسة الناضجين كانوا على وعى تام بأنهم أمام خيار بين أمرين تطرحهما القضية الموريسكية على إسبانيا ومستقبلها، وكان لديهم القناعة بأن دعوى الأصالة العمياء سوف تتوقف يومًا ما، فلم يكونوا يرونها قادرة على الوصول إلى بديل يصعب تصديقه كالذى حدث عام ١٦٠٩ . تلك الأفكار كان يمكن تداولها فقط فى صيغة أدبية

لأن الإبداع الأدبى كان فى نهاية الأمر هو النطاق الحر والمضئ لهذا المجتمع مع كل الحلول المعروضة. والشىء المهم هو أن هذه الأفكار كانت موجودة هناك فى ذلك العصر وأنها كانت من الممكن أن تسمح لنا اليوم بخلق مفهوم واسع لحقائق القضية الأخيرة، الشئ نفسه كان من الممكن أن تفعله أيضًا الكنيسة والملكية لو كانتا على استعداد للاستماع لهذه الآراء. لقد قدم خطاب مثل الذى تحتويه قصة "ابن سراج"، وخينيس بيريث دى إيتا ودييغو اورتادو دى ميندوثا وميغيل دى لونا وماتيو أليمان وثربانتيس، قدم أبعادا جديدة وأعماقًا غير مسبوقة للوحة، وأشار إلى إسبانيا تلك، التى كانوا يفترضون أن تصير أحادية التكوين، كمجموعة من الخيارات الساحرة. وتبرز القضية الموريسكية أكثر من غيرها فى أعمال هؤلاء الكتاب الذين كانوا يمثلون الروح الإبداعية فى ذلك العصر، بينما كان الذكاء والتنوع اللذان تحتويهما طروحاتهم يعملان على توجيه النظر إليهم، وكأنهم قمم جبل جليدى عائم لرأى مسئول غارق. وقد كانت تلك البدائل كافية لتغيير المعادلات التى دأبنا على استخدامها، وذلك بعيداً عن كونها لم تؤخذ فى الاعتبار من قِبَل رجال السلطة وبأن هؤلاء لم يكن فى استطاعتهم الاستفادة من تأثيرها سوى على المستوى "الأفلاطونى" إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير. فهل يجوز تخيلها كبرنامج مساهم من أجل حزب أو نادٍ سياسى ؟ ويجب ملاحظة أن مجرد وجودها كان لا يمكن تخيله من قِبَل المفهوم العام الذى كان سائدًا فى ذلك الوقت، ولهذا السبب، بالطبع، تأخرنا طويلاً حتى تنبهنا لوجودها. وسيذكرون دائمًا، حيث لا تزال فى كتب الأدب تتداول الرأى القائل بأن "أوثمين ودراجه" ما هى إلا قصة قصيرة وجميلة تتضمنها رواية "عثمان ابن الفراج" لكى تعطى القارئ فرصة للاستراحة، فهى تنقذه من صفحات مليئة بالمثالية كى تلقى به فى أحضان الصعلكة.

من الصعوبة بمكان أن نتحرر من الرهان الذى يحيط بنا من كل جانب، والذى يربطنا بقرون من الأساطير التى تلعب على وتر العقدة القومية والدينية والتى كانت من قبل عقيدة تأصيلية ثم جسَّدها فيما بعد ومن جديد مينينديث بيلايو. لقد استمرت أهمية النماذج تمارس تأثيرها. وقد استمرت دعوى خطر المؤامرة المفترض من الجانب

الموريسكى، وقد مدح بعض العلمــاء المسئولين أمورًا لم يكن ممكنًا مجرد الظن بها أو افتراضها فى ذلك العصر، بل مدحوا أيضًا ما تقشعر له الأبدان وما أخذ يعقد الأمور فى قرون تالية للطرد. وفى اتجاه آخر، بدأت اللغة نفسها والمصطلحات المتخصصة فى توصيل وجهة نظر منهجية استدلالية، وتقوم على معايير مسبقة تحمل طابعًا رسميًا، وتفتيشيًا ومسيحيًا - عريقًا.

وقد عانت القضية الموريسكية وبالطريقة نفسها من حالة ترقب وشك من قِبَل بعض المصادر الإسلامية التى لم تكن أقل تحيزًا وسوءًا للنية من مثيلاتها الإسبانية. واسمحوا لى هنا أن أعبر عن ضيقى تجاه ما يبديه العلماء المسلمون من حماسة فى خطبهم اللاذعة التى يشهِّرون فيها بتعصب إسبانيا المسيحية وقسوتها، وكأن ذلك يحتاج إلى الإشارة إليه وتوضيحه، أو أنه بهذا الحكم يمكن تلخيص القضية كلها. وبشكل عام، هؤلاء العلماء يقفون على نفس الأرض ويلتزمون بالخط نفسه، الذى يلتزم به على الجانب الآخر من البحر المتوسط ومنذ أكثر من قرن، مينينديث بيلايو، والذى كلفنا التحرر منه مجهودًا كبيرًا. كيف يمكنهم القبول بأن الهوية الإسلامية لم تكن هى كلمة السر الوحيدة للقضية؟ إننى لم استمع إلى أى زميل مسلم وهو يذكر، ولو فى عجالة، الإبادة التى تعرض لها الكثير من الموريسكيين البالنسيين على أيدى العرب فى شمال إفريقيا.

ويميل كل من المسلمين والمسيحيين إلى القفز فوق المزاعم الخاصة، وبعيدًا عن المعايير الدينية، كى يعترفوا بالهوية الإسبانية الكاملة للموريسكيين، على أنها نقطة التقاء واتفاق بين التقاليد وظروف المعيشة، بشكل خاص للغاية ليس له مثيل فى عالم الغرب. فالتعريف التاريخى الوحيد لهذا التقارب وتلك المعيشة، وحتى "وطنها" الوحيد هو الوطن الذى حققه التدجين والذى لم يتم اكتشافه تصوريًا فى الخيال، بل ظهر كواقع مبدع عظيم فى أوائل القرون الوسطى فى شبه جزيرة إيبيريا. وحتى دون أن نطرح عنه وجود صعوبات وصراعات، فإن " لائحة المدجنين " قد افترضت "حلاً" فعالاً للاستقرار طوال هذه القرون، كذلك أيضًا، قدم بشكل عظيم قاعدة للازدهار الثقافى

والاقتصادى أيضًا. وقد وجدت فيه الحياة الإسبانية محوراً مُهِمًا لا يمكن تجنبه. وقد كان الملوك والنبلاء والأساقفة لا يستطيعون سوى أن يتجاهلوا الخطابات التقريعية التى كانت تتوالى عليهم من روما بسبب تقربهم واعتمادهم على اليهود والمسلمين. وقد طور التدجين فى جناحه الإسلامى، عادة من الحيادية السياسية ومن التأييد المطلق للسلطة الحاكمة. وفى معارضة لنظرية المواجهة القدرية والحتمية، كان هناك عصر يتعامل فيه الإسبان من أبناء الدينين بل وحتى الأديان السماوية الثلاثة بطريقة ودية وعائلية، يتبادلون حضور حفلات الزواج والتعميد والختان، حيث كانوا يقومون بدور الآباء الروحيين، وكانوا يغنون ويرقصون سويًا، ويتبادلون الطعام والدواء للمرضى. والأكثر من ذلك أنه كانت هناك ظاهرة للتجاذب العاطفى المتبادل والذى لم توقفه الحواجز الدينية، ونعرف مثلاً، أن هناك راهبات قمن بالهروب مع مسلمين، وذلك حتى خلال القرن الخامس عشر. وقد كلَّف ذلك الكنيسة والدولة قرونًا من التشريعات غير المجدية والتى كانت تبحث فقط عن المظهر المناسب أكثر من أى شىء آخر. وبالفعل لم يتغير الوضع إلا بعد قيام محاكم التفتيش وسياسة الإرغام التى استطاعت أخيراً أن تقيم هذا الظلم مع انبلاج فجر العصور الحديثة. وفقط عندما ألغى "الحل" المدجنى بشكل أحادى الطرف وعنيف ظهرت "القضية" الموريسكية.

فالذى نعتبره اليوم جوهر الإسبانية والكاثوليكية لم يكن سوى منعطفًا راديكاليًا، فى نهايات القرن الخامس عشر، وضع نهاية عنيفة وغير ضرورية "لكائن" قومى كانت أوراق اعتماده خالية من الأخطاء. بالطبع ليس هذا وقت البكاء أو التصفيق، أو شغل أنفسنا بالبحث عن الأسباب وأصحابها ومنفذيها. إننى هنا أقف عند حدود التذكير بأن الموقف المتعصب الذى اتُخِذَ تجاه الموريسكيين فى نهايات القرن السادس عشر لم يحدث فجأة ولم يحدث من تلقاء نفسه، بل كان وليد سياسة حاذقة وداعية للجانب المسيحى. فالموقف السلمى للمدجنين والموريسكيين أثناء "الثورات الشعبية" أظهر بوضوح وجلاء سمة الإخلاص الحقيقية فى هذا الشعب حتى ذلك التاريخ. لقد عاش فى غرناطة مجتمع مختلط قبل قيام الحرب العنيفة بها والتى بدأت عام ١٥٦٨ . وكان

دييغو أورتادو دى ميندوثا يرى أن هذه الحرب هى حرب أهلية بين إسبان يدير شئونهم لسوء الحظ حكام متغطرسون يفتقرون للسياسة (*) . والأغلبية العظمى من مؤرخى اليوم يقبلون، وكأنه أمر عادى وطبيعى، الاعتداء على المواثيق والاتفاقيات الموقَّعة فى سانتافى وما تلاها من سياسة التنصير الإجبارى. ألم تكن هذه الاتفاقيات تحمل امتيازًا ملكيًا، ولهذا كان يمكن إبطالها ؟ وهكذا نجد أنفسنا فى حلٍ من التأكيد على صعوبة حل الشفرة وصعوبة العودة إلى القضية الموريسكية على ضوء هذه المعايير.

الحق أننى أدين لميغيل دى ثريانتيس بجذب انتباهى إلى المظاهر العقائدية والإنسانية لطرد الموريسكيين بين عامى ١٦٠٩ و ١٦١٤ فقد كان ريكوتى وجاره سانشو بانثا سببًا جعلنى أدرك مدى التدليس المختفى تحت قناع من المصطلحات الحيادية لمعاناة شديدة ومسئوليات أخلاقية رهيبة. فخلف مصطلحات مثل "القانون التاريخى" و "النظرة العامة" و "الاسترداد المؤجل" و "الفائض الديموغرافى" وغيرها من مصطلحات، لم تُبق سوى حقيقة واحدة وهى المعاناة الشديدة التى سببتها أقلية ذات قوة هائلة لشعب إسبانى مثلهم تمامًا. يختلف عنهم فقط فى أنه شعب مظلوم و (ضد أسطورة الخطر الداهم الذى يشكلونه) ليس لديه ما يدافع به عن نفسه. هذا أولاً، ثم بعد ذلك إبادة سهلة وتامة، فهذا هو المعنى الحقيقى لكلمة "الطرد" ذات المعدن الأنيق التى تعودنا أن نستخدمها بضمير مخدَّر. ففى جو من التبسيط وتلطيف العبارة يتطابق مع المقاييس الرسمية، تاهت من نظرنا التصفية التى تعرَّض لها شعب وحضارة إسبانية. فهناك علماء مازالوا يتحدثون عن النفى العظيم وكأنه حالة من الحل الرحيم عملت إلى "إراحة" الموريسكيين فى شمال إفريقيا. وكما هو معروف أنه، فى تناقض مع الحالة اليهودية، لم يحتفظ أبناء الموريسكيين باللغة الإسبانية سوى خلال قرن واحد من الزمان (**) . لقد قوبل تحلل هؤلاء الموريسكيين "مثل الملح فى الماء" باللامبالاة من قِبَل إسبانيا نفسها التى "مع نفس إمكانيات وظروف العصر" فعلت فى

(*) هل يرى باروخا هذا الرأى ؟ (المراجع)

(**) بعض الدراسات تتحدث عن استمرار اللغة الإسبانية بين الموريسكيين إلى فترة لاحقة . (المراجع)

أمريكا كل ما هو إنساني كي تحافظ على رفاهية أبناء القارة الأصليين. ففي الوقت الذي ترتفع فيه الصيحات ويعلو النواح لما حدث للهنود (*) ، لم يحتفظ أحد بأية ذكرى للإبادة التي تعرض لها الموريسكيون. فلم يجد هؤلاء أي بيت يدافع عنهم ولم يذرف أحد دمعة واحدة على ما حدث لهم.

حقًا إن البكاء لا يغير من الأمر شيئًا، ولا نحاول هنا أن ندعو إلى بكاء مؤجل على الشعب الموريسكي، ولكننا ندعو إلى فهم الدوافع العميقة، التي في كلا الجانبين تجاوب معها هذا الطرح بشكل إنساني. فقد ركزت الدراسات التي قامت حول الطرد فقط على المظهر الديموغرافي والتنفيذ التكنيكي له، الذي يعتبر بطولة لأجهزة دولة حديثة في كامل فسادها وفضيحة مدوية في الوقت نفسه. وأحيانًا تهتم تلك الدراسات أيضًا بنتائج الطرد الاقتصادية وهي في ريب من وصفها بأنها كانت نتائج حسنة أو سيئة. وعلى العكس من ذلك، أهملت هذه الدراسات المظاهر القانونية واللاهوتية، حيث كان كل شيء في طور العمل. ولدينا هنا واحدة من وجهات النظر الخاصة بهذا الموضوع الذي كان محور دراستي التي أعددتُها عام ١٩٧٥ , ويرتبط بهذه الدراسة العمل الذي خصصته للبطريرك ريبيرا ودوره المميز في هذا الحدث الحزين. وفي هذه البانوراما المعقدة، على الرغم من أهميتها الكبيرة، لم يتم أبدًا دراسة سياستها المعارضة للموريسكيين من وجهة نظر أخرى مخالفة للخطوط الأساسية لسير القديسين.

لقد أعطى هذا الناسك المستبد ولكن الذكي للدرجة التي تجعله يتجاهل الحقيقة (خاصة حقيقته هو نفسه)، أعطى تصريحًا للعملية الجراحية التي أحدثها الطرد على مستويات أبعد بكثير من ذلك المستوى الوحيد المعترف به حاليًا للقضية والذي اقتصرت عليه، ألا وهو تأثيرها الاقتصادي. وقد انتهى الأمر بجعل ريبيرا شاهدًا شخصيًا على فساد وإفلاس أخلاقي يراه في كل إسباني غير متعصب ولا مغيب الضمير. فعلى

(*) هناك أصوات عربية وأوربية تنادي بأن يعتذر الملك الإسباني للموريسكيين عما حلَّ بهم ، أسوة بما فعله مع اليهود (المراجع)

مشارف عام ١٦٠٩ لم يستطع رجل شريف بل "مقدس" أن يقوم - دون تحفظات وصراع داخلى - بالدور الذى قام به أخيراً البطريرك بكل عمق وعلى حساب ضميره الشخصى. لقد كُتب عليه أن يتجرع كأس التناقضات الذى صنعه تسييس العمل الدينى من قِبَل إسبانيا الرسمية، وقد انتهى بنا الحال إلى المعاناة من ذلك بعمق شديد.

فى السنوات الأولى للقرن السابع عشر أخذ العالم الإنسانى بدرو دى فالنسيا يروِّج، على طريقته، نظرية إسبانية الموريسكيين. لقد فعل ذلك لرفضه فكرة الطرد، وقد أعطاه هذا سبباً كى يقترب أكثر من مفهوم مستقل للمواطنة، والذى يمكن أن يتضمن الحق الطبيعى "للبقاء" فى أرض الوطن. ما قام به ريبيرا شخصياً كان يمكن أن يكون مثالاً لنوع من القضايا الموجهة لتكون موضوعاً رئيسياً للتحليل الذى يقوم به الضمير الأخلاقى للعالم الغربى خلال النصف الثانى من القرن العشرين، خاصة خطابه الخاص بالهولوكوست المرعب. وينطبق القول نفسه على التنفيذ الدقيق للنفى الذى قامت به الدولة وتوزيع حملات الدعاية لتنويم الرأى العام، فقد ألبست الإشكالية الأخلاقية للمطران ريبيرا الطرد ثوباً حديثاً وكأنه ظاهرة ذات سمات حديثة. فى مواجهة لنظرية "استرداد مؤجل" أو بقايا الروح الصليبية أعطت إسبانيا للأسف الشديد واحدة من ثمارها "المبكرة" وليس ثمرة من ثمارها "المتأخرة".

وإنى لأتوجه بالشكر إلى الناشر لترحيبه بفكرة هذا الكتاب ولصديقى العزيز الذى دائماً يثير إعجابى خوان غويتيسولو للحماس الذى أبداه لإخراج هذا الكتاب إلى النور. وقد جمعت هنا سلسلة من المقالات التى تم نشرها فى مجلات مختلفة ومحاضر مؤتمرات [٣]. أحد هذه الدراسات، قد كتب من أجل مشروع نشر فشل بسبب المسئولين عن النشر. وبعد المرور على أكثر من دار نشر فى مدريد، رحب به زميلنا على الطرف الآخر من جبال البرانس. لقد رفضتُ مراجعة هذه المقالات، وقد خاطرتُ حتى بتكرار بعض الأفكار، وهكذا أُعيد طبع هذه الأوراق هنا دون أى تعديل سوى ذلك الذى يفرضه تصحيح الأخطاء المطبعية. وجدير بالذكر أن الدراسة التى خصصتُها للبطريرك ريبيرا، والتى كرست لها صيف ١٩٩٠ لم تُنشر من قبل.

وأخيرًا أوجّه الشكر العميق إلى زملائى العلماء الذين يشاركونى اهتمامى بهذه الموضوعات، ودائمًا يقومون بتشجيعى من خلال النماذج الرائعة التى يقدمونها والتى تثير دائمًا إعجابى. وأوجه هذا الشكر بصفة خاصة إلى لوثى لوبيث بارالت وسوليدار كاراسكو، ورفائيل لا بيسا وأنطونيو دومينغيث أورتيث وصامويل أرميستياد وجيمس ت. مونروى وميكيل دى إيبالثا. وتحية قلبية أتوجه بها إلى كل قارئ لديه استعداد لمشاركتى بهذه الطريقة رحلتى "المرهقة" للنظر نحو ماضينا التاريخى.

فرنثيسكو ماركيث بيانويبا

جامعة هارفارد

هوامش

(١) El morisco Ricote o la hispana razón de estado". Personajes del Quijote (Ma-ˑ drid: Taurus, 1975): 299-335.

(٢) Ricardo García Cárcel, "La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión". Estudio 6 (1979): 71-99.

Miguel Angel de Bunes Ibarra, Los moriscos en el pensamiento histórico, Historiografía de un grupo marginado (Madrid: Ediciones Cátedra, 1983).

(٣) "La criptohistoria morisca (los otros conversos)" Cuadernos Hispanoamericanos 380 (diciembre, 1982):517-534.

محاضرة أُلقيت في ندوة عُقدَت في جامعة السربون، وقد نُشرت أيضًا في :

Les problèmes de l'exclusion en Espagne CXVIe - XVIIe siècles). Ed. A. Redondo (Paris: Publications de la Sorbonne, 1983): 77/94. "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna", Nueva Revista de Filología Hispńnica 30 (1981, 359-395) (aparecido en 1983). "El problema historiográfico de los moriscos". Bulletin Hispanique 86 (1984): 61-135.

تاريخ الموريسكيين السرى
(المنتصرون الآخرون)

لا تزال القضية التاريخية الموريسكية تبدو كواحدةٍ من أكثر القضايا المتعلقة بالماضى الإسبانى صعوبة [١]. وقد أدى مظهر الاحتضار البطئ لهذه القضية - إلى جانب ما تشكله من أزمة ضمير قومى - إلى خلق جدار من الجدل حولها يباعد بيننا وبين معرفتها بشكلٍ مناسب. لقد أفرز طرد الموريسكيين -الذى تم خلال الأعوام من ١٦٠٩ إلى ١٦١٤- أدبًا مدافعًا عنه راغبًا فى إخفاء حالة الذهول الحزين الذى سببه ذلك الحدث الهام فى الممالك الإسبانية[٢]. وإذا كان هؤلاء المدافعون عن الطرد، تحت لواء دوق ليرما، رُبَّما لم يستطيعوا إسكات عبارات الشك والاستياء لدى معاصريهم، فقد كان لديهم، على العكس من ذلك، حظ عظيم بين جميع مؤرخى القرن التاسع عشر تقريبا، الذين لم يتوقفوا عن ذكرهم كى يمدحوا الخيرات العظيمة للوحدة الدينية، تلك الوحدة التى تحداها إصرار الموريسكيين على الخطأ. فقد اعتبر الليبراليون فى عهد إيزابيل الثانية وكذلك رجال "إعادة الملكية" والزعماء الكاثوليك، الذين رُبَّما يحفظون عن ظهر قلب شرقيات الكاتب ثوريًّا، اعتبروا كل ما هو عربى بربريًا خالصًا مرتكبين بذلك خطأً حضاريًا مُخجلاً وقد ارتكبت أخطاء أخرى مشابهة فى العصر نفسه بالنسبة لتقديم الوثائق التاريخية واستخدامها. فقد قام كانوباس ديل كاستيو، عمدا، بتزييف معلومة تاريخية ذات أهمية عُظمى[٣]، وتعامل بشدة ليست من طبيعته فى حفل الاستقبال الأكاديمى المقام عام ١٨٧٨ للمستعرب إدواردو دى سابيدرا مورغاس[٤]، المتهم بمحاباة الأدب الأعجمى والتشكيك فى الحاجة إلى عملية الطرد. وقد أسبغ مينديث بيلايو صاحب كتاب "تاريخ الملحدين الإسبان [*] (١٨٨٠) على هذه القضية المشتعلة ما ادعاه من قدرية حتمية للطرد وكأنها تنفيذ "لقانون تاريخى".

(*) *Historia de los heterodoxos españoles*

وهكذا منحت الكتابات التأريخية فى القرن التاسع عشر الشرعية للأسطورة الثلاثية للإجماع ضد الموريسكى (الموريسكى غير المندمج) ومؤامراته المستمرة. والحديث عن الأساطير لا يعنى عدم وجود معلومات تحتمل التأييد له، ولكننا فى موقف لا يسمح لنا بمقارنة تلك الأساطير بحقائق أخرى حتى لا نحكم على الأشياء بمنطق مختلف عن الموضوعية التاريخية. أيضًا لا تنقصنا، على سبيل المثال، العديد من الأخبار التى تُظهر الموريسكيين كعشاق لوطنهم، ولغتهم وهويتهم الإسبانية. ولنأخذ فى اعتبارنا ما يمكن أن يقدمه ذلك كله من سهولة لتدعيم أسطورة أخرى ليست أقل خداعًا (فى عصر شاتوبريان وتشيلر) ألا وهى أسطورة تقديس الموريسكى ريكوتى.

وقد استمر الطرح النظرى للقضية رهين حالة الشك والحيرة ذات النوع الاستنباطى. وقد أقام القرن التاسع عشر خطته القومية والمدافعة عن الطرد على قاعدة من الاهتمام فقط بالمصادر الرسمية (محاضر مجلس الدولة، ومراسلات البطريرك ريبيرا والكُتَّاب المؤيدين للطرد). ومع أن مراكز الدراسات الجغرافية والاجتماعية والأنثروبولوجية الحديثة تخلو من الالتزام نحو الحكومة،إلا أنها لم تصل لأسباب أخرى إلى اختلاف واضح مع الإرث الذى خلَّفه ضمير إسبانى شرير. وليس من السهل التركيز على فكرة حتمية الطرد،التى ورثناها عن الراهب خايمى بليدا، والتى يشكل الطرد وفقًا لها فصلاً من "الاسترداد المؤجل"[٥]، دون الانتباه إلى أن عملية الاسترداد قامت منذ الاستيلاء على طليطلة **Toledo** عام ١٠٨٥ حتى الاستيلاء على غرناطة **Granada** عام ١٤٩٢ على قاعدة من الحفاظ على المسلم فى ظل نظام التدجين. يكفى تفسير هذا، فى جزء كبير،حيث تتوثق هذه الدراسات خاصة فى المجال الصراعى للمشكلات وعدم الاندماج العسكرى. وقد قامت أيضًا دراسات المستعربين بتسميم مشابه للمصادر ، تلك الدراسات الآخذة فى التطور فى الطريق الذى بدأه سابيدرا وريبيرا وأسين ولونغاس . فقد كانت ملفات محاكم التفتيش التى اطلعوا عليها لا تهتم إلا بقمع الإسلام السرى، بينما لم يكن أدب النفى

فى تأكيده الإسلامى أقل تشويهًا (*) من الأدب المدافع عن الطرد الذى حمل على عاتقه الحقيقة من وجهة النظر الرسمية.

أمام كل هذا،لا يجب أن يغيب عنا اعتبار أن نزاعات تلك الفترة قد قامت على واقع متكامل ومتكافل بصورة عميقة، وقد انهار ذلك الواقع فقط بسبب "حلول نهائية" لعنف ليس له سابقة مع عملية انتحار قومى. وقد كانت القضية دائمًا مفتوحة أمام تحفظات وتقديرات معقدة. أما النتيجة التى آلت إليها الأحداث وهى النفى فقد كانت بمثابة طريق متعرج شديد الانحدار، معاكسًا لتعاليم الإمبراطور فيليبى الثانى، وكان من الممكن تجنبه لو أن عددًا من الإسبان الذين أسكرتهم القوة الهائلة أرادوا أن يفكروا بطريقة أخرى. وقد بدأ حديثًا تقبل الأوضاع على أنها نوع من الاندماج[٦]، مع أنه لا يزال هناك التباس وعدم تفاهم عظيمان بالنسبة لحجم هذا الاندماج وخصائصه الاجتماعية والثقافية. خاصة وأن مفهوم عدم وجود أى شئ أو أى شخص على يمين الإسلام السرى للشعب الموريسكى غير صحيح. لكن الموريسكى المندمج إلى درجة المشاركة الإبداعية يشهد على الاتساع الديموغرافى للظاهرة ويضيف بُعدًا جديدًا للقضية التاريخية لشعبه. وقد حطت ظروف العصر،غير المتسامحة تجاه أى اختلاف أو حتى التعدد البسيط، من قَدْر هذا الموريسكى وأنزلته إلى نفس المستوى الثقافى الذى كان يشغله منذ زمن بعيد اليهودى المتنصر . وبالنسبة لقدرة كل منهما على رؤية بُعْد آخر للأشياء أو استلهام إسبانيا أخرى، يمكن القول بأن كلا منهما كان محروما من إبراز صوته ومن الإمكانيات العاجلة للتأثير على مصيره. فقط استطاع الإبداع الأدبى، وفقًا لما هو معروف عن اليهود المتنصرين، أن يقدم لهم طريقة للتعبير ينبغى إخضاعها للدراسة.

وقد نشأ كل ما هو موريسكى، فى المقام الأول، من الظاهرة الرحبة التى قدمتها حياة وحضارة المدجنين أكثر من ارتباطه بالإسلام كعقيدة صحيحة. فقد افترض

(*) ربما يقصد أن الأدب الذى كتبه الموريسكيون فى منفاهم الإجبارى كان يشوِّه الحقيقة ، وكنا نتمنى لو أن المؤلف ألقى مزيدًا من الضوء على هذه النقطة . (المراجع)

التدجين بطريقة عملية دعوى قوية لنشر الحضارة، مع التركيز على الدين كصمام أمان، ربَّما لم يكن منيعًا بالقدر الكافى [٧]. إنه من الواجب تقييم المرجع المترجم إلى اللغة الإسبانية لمفتى سيغوبيا Segovia عيسى بن جابر [٨]، آخذين فى الاعتبار أن اللغة العربية كانت دائمًا تُعَد من أساسيات الهوية الإسلامية القوية[٩]. وفى نهايات القرن الرابع عشر استعانت "قصيدة يوسف" التى كُتِبَت بالألخميادية [*] بالقوالب التى كان يستخدمها الشعراء من رجال الكنيسة كى تستعرض أسطورة إسلامية. وبعد سنوات قليلة لم تحتج قصائد "ابن عمار" "المسلمة المخدوعة"[١٠] وغيرها إلى اللغة الأعجمية كى يضعوا - مستعينين بتجربتهم المباشرة - بذرة جنس أدبى عُرِفَ باسم "الموريسكى" فيا له من سلوك مستحيل فى بيئة تحيط بها الكراهية، أن لا يكون لدى الشعب الإسبانى (الذى حملوه الذنب دائمًا) أدنى تردد فى أن يتبنى هذه الحساسية المرهفة وذلك التعبير الشرقى المفعم بالشجن وغيرهما من خصائص تلك الدرر، التى أفرزها حقًا القلب المدجن!

كان لابد لنا من هذا التحليق التاريخي - الأدبى كى نُدرك تلك التجربة التى أفرزت الرواية الموريسكية العظيمة التى دائمًا يهتفون بها كوريثة للشعر الرومانسى القديم والشعر الموريسكى، والتى تعتبر ومعها الظاهرة، التى أطلق عليها جورج سيروت[١١] فى مجملها "التعاطف الأدبى مع المسلم"، أصنافًا أدبية خاصة بإسبانيا. وسيكون من العبث أن نذكر هنا إيطاليا والنزعة الإنسانية اللذين لم يوجها أدنى اهتمام أو قيمة للأدب العربى. وقد ظهر هذا الصنف الأدبى فى بداية النصف الثانى من القرن السادس عشر، مع عمل له أهمية كبرى، هو رواية "ابن سراج"[١٢]. وقد قام بكتابتها مؤلف مجهول، وظهرت لها العديد من النسخ، مما جعلنا نفكر فى نوع من التأليف الجماعي على نحو ما حدث فى كتاب القصائد الشعبية القديمة el Romancero .

(*) الألخميادية هى اللغة الإسبانية المكتوبة بحروف عربية، وقد اختلف الدارسون حول سبب لجوء الموريسكين إلى هذه الطريقة، ونميل إلى الاعتقاد بأن إجادة التحدث بالإسبانية والجهل بقواعد كتابتها كان هو السبب وراء ذلك (المراجع).

ولكن، فى تطور مميز للكتاب، أصبح التعاطف مع المسلم نوعًا من الدفاع عن التسامح، قائمًا على فضائل فلسفية[١٣] وقادرًا على القيام بدور الجسر بين "الشرائع" المختلفة. وتنقسم الآثار التى تقودنا إلى أصل الرواية ونشأتها إلى اتجاهين فى غاية الأهمية. فيقودنا الاتجاه الأول إلى أراغون **Aragón**، حيث عائلة خيمينيث دى أمبوم[١٤] النبيلة التى يجرى فى عروقها الدم اليهودى والتى تمثل بحق هؤلاء السادة الأراغونيين الذين، وفقًا لما نعرفه الآن، كانوا يعارضون بالسلاح أن يتعرض القائمون على محاكم التفتيش بالأذى للموريسكيين الذين يعيشون معهم [١٥]. بينما يقودنا الاتجاه الآخر إلى مدينة ديل كامبو **Medina del Campo**، أحد المراكز المالية فى قشتالة، حيث أنطونيو دى بييغاس الذى يُحتَمل أن يكون متنصِّرًا. إنه موقف صامتٌ ضد السياسة الرسمية للدولة الخاصة. ولكن الدرس الذى تقدمه رواية "ابن سراج"[١٦] قد تم حسابه بدقة كى يقبل التطبيق على كل من قضية اليهود المتنصرين، وكذلك قضية الموريسكيين. وهو يقع تاريخيًا فى السنوات ما بين إصدار مرسوم سيثيليو عام ١٥٤٧ وحالة الحزن المتزايد الذى أحدثته القضية الموريسكية، والذى أدى إلى اندلاع ثورة غرناطة عام ١٥٦٨ .

وتُعَدّ الحيرة التى تثيرها رواية "ابن سراج" دليلاً واضحًا على الظاهرة السياسية – الاجتماعية للتحالف التكتيكى بين الموريسكيين واليهود المتنصرين ، أى بين القطاعين الذين كانا يشكلان المسيحيين الجُدد. فبعد هزيمتهم فى معركة المراسيم واللوائح، نظر المتنصرون حولهم ولمحوا أملاً أخيرًا يكمن فى تفاقم المشكلة الموريسكية. فلو أرادت إسبانيا إيجاد حل لهذه القضية لن تجد أمامها سبيلاً سوى تبنِّى سياسة قائمة حقًا على الاستيعاب والاندماج. ذلك أن من وجهة نظر المتنصرين لا يعد الموريسكيين غير قابلين للاندماج خارج بيئة مشحونة بالقمع الدينى والإبادة الحضارية. وقد رأوا أيضًا أن الموريسكيين سيطرحون العناد جانبًا فقط إذا فُتِحَ أمامهم الطريق إلى المجد والشرف، ولو على الأقل فى درجاته الدنيا، وإذا تم الاعتراف بالعمل كقيمة تتقدم قيم الأصول والعائلات. فلو تمنت إسبانيا بحق استيعاب الموريسكيين لوجب عليها هدم كل نُظُم محاكم التفتيش والمراسيم والازدراء الموجَّه إلى أصحاب النشاط الإنتاجى.

ولن يحدث شيء من هذا القبيل دون أن يستفيد اليهود - المتنصرون بالمثل أو أكثر.
ويشير الناطق بلسان المسيحيين الجُدد من البرتغاليين - مارتين غونثاليث دى ثيوريغو - فى مذكراته لعام ١٥٩٧ وعام ١٦٠٠ إلى سياسة بديلة تعمل على التحاق الموريسكيين بطبقة الفرسان وبوظائف أخرى غير قضائية، كحدٍ أدنى من الخطى نحو الإندماج الذى لم يكن فقط ممكنًا، بل ايضا كان يفرضه الواقع الاقتصادى للممالك الإسبانية [١٧] . أفكار مماثلة طرحها، تقريبًا فى الوقت نفسه، الدكتور كريستوبال بيريث دى إريرا [١٨]، الذى جاء مشروعه الذكى للقضاء على الفقر كى يحقق تدريجيًا الحلم بأن تتحول مدريد فى عهد أسرة استورياس إلى "أمبريس Amberes أخرى".

يُعَدْ ماتيو أليمان [١٩] أيضًا تلميذًا لبيريث دى إريرا، وهو أحد العباقرة المنشغلين بالقضية الموريسكية. وتحكى لنا روايته "عثمان الفاراجى" مثلاً، عن التنافس غير المشروع الذى استطاع من خلاله أحد القُضاة تدمير بائع كعك موريسكى مسكين. وتقدم لنا الرواية أيضًا جارية إشبيلية، هى الشخصية اللطيفة الوحيدة فى الرواية. ولكن هناك قصة أوثمين ودراجة، التى تقع فى الجزء الأول من الرواية ،حيث نشعر بالتزام نحو التجربة الموريسكية ليس غريبًا عليها. فالرواية تكمل الطريق الذى بدأته رواية "ابن سراج" مع تطور عظيم لموضوع الأسر، ولكن دون وجود الرجل الكريم رودريغو دى ناربايث هذه المرة فهنا يعانى الجميع مرارة حظهم العاثر كمهزومين، متمسكين بهويتهم الإسلامية التى لو تركوها لفتحت أمامهم أبواب التملق فى مجتمع مسيحى يسعى الجميع فيه وراء منفعتهم الشخصية. وفى لحظة حاسمة ، يصبح المسلم الغرناطى أوثمين وشريكه فى العمل الارستقراطى الإشبيلى السيد ألونسو هدفًا لهجوم الرعاع. ويعلو هنا احتجاج المتنصر ضد الغوغائية المعادية لكل اختلاف شخصى والتى تعالت أصواتها منذ ثورة طليطلة التى قام بها بيرو سارمينتو عام ١٤٤٩[٢٠]. وفى ذلك إشارة واضحة للتحالف بين طبقة النبلاء والموريسكيين، وإشارة أيضًا للخطر الداهم الذى يهددهم جميعًا. وقد دافع كل من أوثمين ودراجه عن نفسيهما بسلاح الخديعة (وهو السلاح الوحيد الذى تبقَّى لهما)، سلاح الدهاء والمكر الذى نسجاه حولهما. حقًا إنهما قد تنصرا فى النهاية، ولكنهما فعلا ذلك بكامل حريتهما ،عندما توقف القمع

ومنحهما الملكان الكاثوليكيان حق العيش تحت مظلة الدين الذى يُمليه عليهما ضميرهما. فلم يخضعا كنبيلين لسفالة التنصر الإجبارى أو الذى يُرجى من ورائه مصالح. ولنلاحظ أن الرواية ماهى إلا عقد من المواعظ التى تأتى فى مناسباتها والمتعلقة بالقضية الموريسكية التى تؤجج نارها دون هوادة سياسة قائمة على القوة. ولكى تكون القصة كاملة العناصر، يروى لنا حكاية أوثمين ودراجة أحد القساوسة الطيبين.

ولم تكن لعبة مناصرة الموريسكيين التى مارسها أذكياء اليهود المتنصرين أقل توجهًا نحو الفشل [٢١]. فلم يتم استخدام الموريسكيين كعود ثقاب لإشعال جهاز التفجير، بل كآخر مسمار يُدق فى نعش أى رغبة إصلاحية. ولا شك أن الحلف القائم بين الموريسكيين والمتنصرين كان يحمل طابعًا قويًا من الانتهازية. وقد أكد الموريسكى سيغورى حامد مشرف، والذى تآمر فى عام ١٦٠٢ مع الملك إنريكى الرابع، وقام بثورة عامة فى أراغون Aragón، أكد أنه كان يعتمد على "أتباع موسى" كحلفاء طبيعيين(*)، وقد تحالف أيضًا مع كثير من المسيحيين الذين أصابهم الضيق والسأم من الحكم الاستبدادى. وليس من الصعب أن نجد من بين هؤلاء الآخرين بعض العالمين بالقوانين المحلية من الأراغونيين، الذين أعلنت هزيمتهم، لكن لم يُعلن تنصيرهم عن اقتناع وقد أفرز هذا التحالف الموجه النظام السياسى لعائلة خيمينيث دى امبوم الذى قام بدور الخلفية السياسية لرواية "ابن سراج". أما بالنسبة لموقف "أتباع شريعة موسى" (وهذه هى طريقة المؤلف فى الحديث عن المتنصرين)، فلم يستطع موسريف (مشرف؟) أن يكون أكثر وضوحًا وهو يقول : "نحن نعرفهم جيدًا، ونحن نواسى بعضنا البعض، وقد منحنا الرب الرحيم الفرصة كى نعمل سويًا ضد الإسبان"[٢٢]. وقد قام رجال الأعمال البرتغاليون بخدمة أخيرة للموريسكيين عند طردهم من قشتالة حيث يسروا لهم طرق الفرار(**) من الإجراءات المعمول بها تجاه إخراج رؤوس الأموال[٢٣].

(*) هناك وثائق تشير إلى اشتراك اليهود بشكلٍ أو بآخر فى الأحداث. هذا ما يؤكده كتاب " الإسلام والغرب" الذى يصدره المجلس الأعلى للثقافة ، والذى أشرنا إليه آنفا . (المراجع)

(**) كانت القوانين الإسبانية تحظر أن يحمل الموريسكيون معهم أموالهم عند خروجهم من إسبانيا، لكن اليهود لم يكونوا ممنوعين من ذلك، وعليه فقد ساهم اليهود فى إخراج أموال الموريسكيين من إسبانيا مقابل حصولهم على نسبة منها . (المراجع)

وقد أسفر طرد الموريسكيين والمتنصرين اليهود عن خيبة أمل الإسبان ويأسهم من إمكانية إحداث أى تغيير فى توجهات أو طريقة الحكم الملكى عندهم. فى بحث آخر قمتُ بدراسة الصدمة التى أحدثها الطرد فى ثربانتس، الذى يُعَدْ مبدعًا من طراز رفيع حتى فى تلك اللحظات شديدة الكآبة، عندما ترك الاستعارة والرمزية جانبًا، وأبدع للمرة الأولى فى الأدب شخصية موريسكى من دم ولحم. وبأسلوب أقل إنسانية كرَّس بيريث دى ايريرا جهوده لإختراع عائلة من سانتاندير Santander ، واصفًا إياها كنموذج خالد للبغض الموجه نحو الموريسكيين (٢٤). أما ماتيو أليمان فقد افترض ببساطة طريقة جديدة للنفى ألا وهى الخروج إلى المكسيك وذلك فى عام ١٦٠٨ و على صعيد آخر استمر اليهود المتنصرون القائمون بالخارج،مثل فيرنانديث دى بياريال وإنريكيث غوميث (٢٥)، على إدانتهم للطرد لسنوات عديدة كجزء من سياسة قائمة على العنف الدينى.

ومن المدهش حقًا أن الموريسكى تلك الشخصية المثيرة للجدل لم تختف من الأدب بعد طرده، وهذا له دلالة واضحة لما ذكرناه آنفًا. فنحن نعود لنجده بكل كماله الإنسانى، وفقًا للصيغة التى أبدعها ثربانتس، فى "حياة الوصيف ماركوس دى اوبريغون"، التى نشرها عام ١٦١٨ بيثنتى اسبينيل. وينتمى الموريسكى الذى ليس لديه ميول إسلامية فى هذا العمل إلى فالنسيا، وهو يقوم بالهروب إلى الجزائر كى يرتد عن دينه ويعمل كقرصان. والأسباب التى دفعته للقيام بذلك تكمن فى استحالة تحمله لحياة الفقر والوضاعة وهو يرى دمه مستباحًا من قِبل أناس لا قيمة لهم سوى سفالتهم. وعلى النقيض من ذلك، فإن جحود البطل وردته فى بلاد المسلمين فتحا أمامه أبواب الشرف والرضا المادى من كل نوع، وفقًا لمضمون روائى غاضب فى مناقشته للقضية الموريسكية. أما معاركه ضد إسبانيا وضد الكنيسة فقد تركزت فى الممارسة المتعصبة للقوانين واللوائح، والتى تركها اسبينيل تمر دون تفنيد لها من جانبه. وقد استمر هذا المرتد عن دينه على حبه لوطنه، وكان يشعر فى داخله أنه مسيحى ولم يعترض على تعلم أبنائه لهذا الدين على يد الأسير ماركوس. وتوضح صفحات هذه الرواية استحالة الاندماج فى ظل سياسة تحقر من شأن الإنسان وتضاعف كراهيته. ولا شك أن هذه

القصة تُعَدْ تعليقًا متأخرًا على قضية الطرد، التى امتد احتضارها حتى عام ١٦١٤ . وإذا كان مصير الموريسكيين أصبح بلا حل فقد استمر المتنصرون اليهود معرضين لمساءلة ضمائرهم وفقًا للقوانين التعسفية. وقد ألقت الرواية ببعض الظلال والغموض على شخصية مؤلفها بيثنتى إسبنيل. وقد قامت دراسة حديثة [٢٦] بتركيز الرواية كلها على ذلك الفصل الذى يدور حول الموريسكى، كصدى للمؤلف وصوت لدمه المختلط وهو ما يتناسب مع شهرة الاعترافات التى أحاطت العائلات التى تقيم فى مسقط رأس المؤلف فى مدينة رونـدة Ronda ويبقى سؤال: هل إسبينيل متنصر من أصل مسلم، أم من أصل يهودى، أم الاثنين معًا ؟. المؤكد أن طرحه المختلف للقضية كان متوافقًا مع الإئتلاف الذى قام بين هاتين الجماعتين من المتنصرين. وحتى بعد الطرد، لايزال الموريسكى يشكل رمزًا لمشكلة القوانين واللوائح المتعسفة.

لقد وصلنا إلى نهاية مفترق الطرق ووجب علينا أن نعود إلى الوراء عبر الزمن كى نستمع إلى صوت موريسكى لا ريب فيه. إنه صوت الطبيب الغرناطى "ميغيل دى لونا" (المتوفى عام ١٦١٨)، مترجم اللغة العربية لفيليبى الثانى وفيليبى الثالث. وهو رجل قادر على كل رياء ، وسوف أذكره هنا فقط كمؤلف لرواية مختلفة بعنوان "القصة الحقيقية للملك زودريغو التى فيها نتناول السبب الرئيسى لفقد إسبانيا، وغزوها الذى تم على يد الملك المنصور الآتى من إفريقيا وبلاد العرب، وحياة الملك يعقوب المنصور. كتبها العالم السيد أبوالقاسم بن طارق، العربى المولد والنشأة. وقد ترجمها من جديد إلى اللغة العربية ميغيل دى لونا الغرناطى، مترجم فيليبى". وقد رأى هذا العمل النور وهو مقسم إلى جزئين، وتم نشرهما فى عامى ١٥٩٢، ١٦٠٠، وقد جُمِعَ الجزءان فى مجلد واحد منذ عام ١٦٠٣ مع صدور النسخة المطبوعة فى مدينة سرقسطة Zaragoza. والحق أن الأكاذيب التى وردت فى رواية "ابن طارق" المختلقة كانت موقع إدانة كل من المستعرب كوندى، ومينينديث بيلايو، والعبقرى غوبوى الكانتارا، وبصفة خاصة من السيد رامون مينينديث بيدال [٢٧]، الذى لم يغفر له عرقلته للتطور التلقائى لأسطورة رودريغو، التى ابتكرها بمهارة شديدة.

ويُعَدْ هذا صحيحًا وظالمًا في الوقت نفسه. فوفقًا لما يذكره لونا، وصل رودريغو إلى حد إلغاء الديانة المسيحية، خاصة وقد صرح بالاختلاط الجنسي، أمر رجال الدين أيضًا بالإسراع في ممارسة حريتهم الجديدة، وكانت العاقبة لكل ذلك هي العار الذي لحق بالمملكة مع جيل مختلق وزائف. ولم تتوقف موجة الجرائم والخلاعة إلا بتدخل من العناية الإلهية التي أرسلت الفتح الإسلامي، الذي أعاد تأسيس نظم الحضارة واللياقة والأدب. ومع كل هذا يتضح أن هدف لونا لم يكن سوى هدم الأسطورة القوطية، بما تتضمنه من عداء للسامية، بداية من تودينسي وخيمينيث دي رادا[٢٨]، سواء في مجال كتابة التاريخ أو في الضمير القومي الإسباني. ولابد من الأخذ في الاعتبار أن نظرية القوطية قد رُوِج لها بقوة أثناء حكم الملك فيليبي الثاني، خاصة من خلال القالب الذي صيغت به حكايات أمبروسيو دي موراليس (وهو رجل موضع ثقة الملك الشخصية) في عقد الثمانينيات من القرن السادس عشر. وهكذا كرَّس لونا جهوده في ممارسة نوع من إضفاء الأسطورية، فلم يهاجم فقط القوطية، بل عارضها بأسطورة معاكسة لها، ألا وهي أسطورة المدجن: وهو البديل لإسبانيا التي يقوم فيها حكم إنساني في ظل سماحة دينية إسلامية، لا يعرف هذا النوع من المشكلات التي تخنق الناس تحت الحكم القوطي الحالي. ولم يقم لونا وحده بهذا المسعى. فقد رفع الراهب لويس دي ليون أيضًا المعول ضد القوطية في عمله "نبوءة التاخو". وأكثر من ذلك، فقد تحرك لونا تحت ما يُسمى باسترداد الشرف. فرواية الغزو الإسلامي أتاحت الفرصة لاسترداد الشرف "فقد منح المؤلف للجميع القيمة والشرف اللذين وهبتهما الطبيعة لكل فرد"[٢٩]. وبعد سقوط السلطة القوطية، أخذت المدن الإسبانية في الاستسلام ، الواحدة تلو الأخرى في ظل معاهدات كفلت الحرية الدينية للمسيحيين المهزومين. وقد تعددت الأعمال البطولية في كلا الجانبين وكان هناك نوع من اقتلاع الشوكة وذلك بوضع عملية الاسترداد على الطريق المعاكس، شملت الاستيلاء على غرناطة. وهناك اختلافٌ واضحٌ بين الحالتين وهو أن هذه المعاهدات كانت تنفذ بعناية ودقة، على عكس المصير الذي لاقاه قانون المدجنين تحت حكم القوط الجُدد. لا أحد هنا يتحدث عن حرب مقدسة أو حرب صليبية، وعندما بدأ المسيحيون بصعوبة عملية الاسترداد فإنهم فعلوا ذلك

كرسالة لا علاقة لها بالدين ، كرد فعل لاغتصاب الأرض[٣٠]. وكتتويج لحلم مدجن، يعقد عبدالعزيز وإيخيلونا (وهى هنا ابنة رودريغو وليست زوجته) زواجًا مختلطًا بسبب الحب : فى محاولة فاشلة لتكوين عائلة ملكية مسيحية - مسلمة، كان من الممكن أن تجمع كل أسباب الشرعية.

وقد خصص المؤلف الجزء الثانى من عمله (١٦٠٠) للسيرة الذاتية للملك العربى أبى الوليد أمير المؤمنين المنصور، الذى تحقق تحت حكمه غزو إسبانيا، كنموذج للكمال الإنسانى والسياسى. وفيما يتعلق بذلك فهو على النقيض تمامًا من دون رودريغو، فهو حاكم عادل وقنوع، صداقته للكتاب والعمل اليدوى أعظم من صداقته للسيف، وقد عامل المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء بكرم وعدل. ولكن المهم هنا هو أن ذلك الملك "لم يكن يبدى اهتمامًا كبيرًا بالأصل، ولا بالنسب الرفيع، فإذا كان هناك رجلٌ من طبقة متوسطة، ولديه القدرة على الحكم والإدارة أعطاه أحسن مكان وأعلى منصب فى مجاله، وإذا كان هناك رجلٌ ذو أصل عظيم، وليست لديه تلك القدرة، كان يمتنع عن الاستفادة منه فى أى شىء"[٣١]. من الواضح تأثر هذه الأفكار بما جاء فى "خطب من أجل حماية الفقراء"، للدكتور كريستوبال بيريث دى إيريرا نُشِرَتْ عام ١٥٩٨ .

ككل الإسبان فى عصره، كان لدى لونا فكرة غير واضحة عن تاريخ السيطرة الإسلامية، حيث قلصها على طريقته وقصرها إلى نحو خمسين عامًا فقط. وقد تنبأ لونا هكذا، على لسان بوكارا المسلم، بالنهاية الفاشلة للإسلام فى إسبانيا. وكان يركز تشاؤمه فى عدم التضامن المزرى للمسلمين والاتجاه نحو الطائفية، ذلك المصطلح الذى لم يكن لديه دراية به، ولكن مفهومه أصبح مألوفًا لديه. ويبدو أن شيئًا قد تسرب إليه مما أشار إليه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر عندما شخَّص إنهيار "العصبية" أو "الرابطة القبلية" كابتلاء قدرى مُنِىَ به الإسلام فى الأندلس[٣٢].

وقد سبق لونا فى هذه الناحية، بل سبقه فى نواحى أخرى خينيس بيريث دى إيتا (١٥٤٤؟- ١٦١٩؟)، الذى نتحدث عنه هذه المرة كفنان حقيقى. فروايته "حروب غرناطة

الأهلية" (١٥٩٥) توضح كم يبدو صاحبها مفتونًا بالخصم وظرفه وملاحته ،سجينًا للصورة الرومانسية لحكم بني نصر وهو يحتضر. فحياة المسلمين الغرناطيين تدور فيها بين الحب والفروسية، وفقًا لمبادئ إسبانية حتى النخاع. إنها حقًا تمجيد للاندماج: فالمسلمات الأكثر جمالاً، والفرسان الأكثر شجاعة انتهى بهم الحال بطريقة أو بأخرى وقد أعلنوا تنصرهم . وازدهرت علاقات الاحترام المتبادل بين فرسان الصليب وفرسان الهلال، وفقًا للنموذج الفاضل الذى سبق أن قدسته رواية "ابن سراج". من الناحية المسيحية، تقع البطولة العظيمة على عاتق السادة العظام، مع نسيان تام للوكهم، وقد بلغ ذلك الذروة مع ممثلى الملوك وقادة النظم العسكرية (مع ملاحظة أن هؤلاء هم أشرار المسرحية). وقد تشكلت هنا دعاية مضادة للنماذج المخالفة، خاصة المصرين على دينهم الإسلامى، حيث وصفوا بعدم الوفاء وعدم القدرة على الاندماج. وعلى العكس من ذلك، نجد المسلم الغرناطى يجمل بين جوانحه أخلاقًا فروسية إسبانية خالصة. ويصر المؤلف على وجود بعض الاختلافات الطارئة، مثل اختلاف الهندام وطريقة الملبس. ولا يجب أن ننسى أن هذا الموضوع كان بمثابة صيحة شقاق واختلاف وكان هدفًا لتشريع ظالم [٢٣]، ولكن لهذا السبب نفسه أخذ إيتا على عاتقه مدح هذا الزى وجماله وتقديمه كشئ غريب ملىء بالسحر.

ومع كل هذا، لم تشكل المملكة الناصرية ولا تاريخها الاهتمام الحقيقى لهذا الإسكافى الموريسكى المتواضع. فكل ما يعصر قلبه لم يكن إلا مصير الموريسكى الغرناطى، مصير أحفاد البطل المناضل والسيدة الجميلة. ولا يأتى الشجن والحزن هنا نتيجة ضياع غرناطة، فهذا لم يكن إلا موقفًا فروسيًا، ولكن الحزن يملأ قلبه من معركة البشرات وما تبعها من إبادة . وهذا ما نادى به عنوان "الجزء الثانى للحروب الأهلية فى غرناطة"، بين المسلمين المتنصرين والجيران المسيحيين، والتمرد الذى شهدته كل المملكة وآخر ثورة حدثت عام ١٥٦٨". ويبدو أن الرواية قد أتم مؤلفها كتابتها عام ١٥٩٧، ولكن لم يؤذن بنشرها حتى عام ١٦١٩، بعد انسحاب المسئولين المباشرين عن نفى الموريسكيين من الحياة السياسية. أما الحيادية التى تنادى بها الرواية كشاهد على الأحداث ما هى إلا قناع يخفى ميولها الحقيقة. فقد استمرت

سارية المفعول تلك النظرية التى تقوم على أسبنة الموريسكيين، المتشابكين فى حرب بين "الجيران"، وليس فى صراع بين المسيح ومحمد. ومن المعتاد فى هذه الرواية أن كل ما يعد إنجازًا أدبيًا فيها يكون منصبًا على مظاهر حياة الموريسكيين الجديرة بكل الشرف والجمال. وهناك أيضًا حضور للمسيحى النبيل،خاصة ماركيز بيليث، فهو من ناحية سيد موريسكى عظيم، ومن الناحية المسيحية تجسيد تام لإسبانيا التى لاتزال مدجنة (٣٤). على مستوى آخر جدير بالاحترام، هناك السيد خوان دى اوستريا ("السيد خوان")،القادر على التفاهم رجل لرجل مع العظيم إيرناندو الحبقى كى يعطى مخرجًا إنسانيًا وعادلاً للحرب. ويجمع بين الرجلين مصير مؤلم: موت الموريسكى على يد أقرانه، ونفى السيد خوان من قِبَل مدريد . ولم يدع العنوان الفرعى للعمل مجالاً للشك بالنسبة لمنْ وضع نهاية للحرب ولا لتبعاتها الخطيرة : "وهكذا كان الدمار الشامل، ونفى المسلمين من كل قشتالة. مع نهاية حروب غرناطة التى تمت على يد الملك السيد فيلبى الثانى الذى يحمل هذا الاسم". ومن وجهة نظر إيتا، لايمكن إدراك أى شئ مما حدث فى غرناطة دون التكامل الشخصى فى عمق القضية الموريسكية (٣٥).

وقد أقام بيريث دى إيتا عمله الأدبى هذا على موضوع متسلط على عقله ألا وهو الحرب الأهلية (وليست حربًا قومية أو دينية). فقد انهارت مملكة غرناطة بسبب طوائفها وليس بسبب عزيمة أو تفوق المسيحيين. من جديد يتجلى هنا مثال عظيم للانهيار الحاسم "للعصبية". لم يستقطب الدين الإسلامى طاقات المجتمع التنصرى. ولكن إيتا دون أن يدرى اجتذبه ذلك الدين الإسلامى، الذى بالكاد يعرفه، وأرقته على العكس من ذلك، الديانة المسيحية، التى لم تستطع أن تقدم "للمتنصرين من المسلمين" على الأقل علاقات جيرة طيبة. أو بمعنى آخر، تلك المسيحية المسيسة التى قامت على إجراءات التفتيش، والتى ظهرت فى ظلها كارثة التحزب. فعندما اقتربت الحرب البغيضة من نهايتها تم الرهان على المستقبل على أساس تقسيمات عميقة أدت إلى نقطة ضعف كبيرة مازال يعانى منها المجتمع الإسبانى الذى أصبح مسيحيًا الآن. ولهذا، وعلى ضوء أحداث عام ١٥٩٧، يمكننا القول إن بؤرة انطلاق العمل الذى ألفه بيريث دى إيتا ليست إلا سؤالا متشوقا حول من أين وبأى ثمن

سيجد القطاع الأيديولوجى المتحكم فى السلطة، وليس إسبانيا، عصبيته الخاصة به أو محوراً للتلاحم القومى.

إن تشخيص حالة مجتمع ما بأنه غير قابل للحياة وذلك لما يعانيه من عدم تضامن داخلى لأفراده، وهو التشخيص الذى ضرب "المتنصرون المسلمون" مثلاً له بمقارنته مع إسبانيا المسلمة، كان له صداه فى كل دراسة تعرضت لقضية اليهود المتنصرين. والواقع أن هذا الموضوع لم يكن سوى حبكة روائية "علمانية" عالجها السيد ألونسو دى كارباخنا فى عملة "الدفاع عن الوحدة المسيحية" (*) الذى كتبه عقب إصدار المرسوم الطليطلى الأول عام ١٤٤٩ . وقد أدان علمه اللاهوتى الواسع مناصريه كهراطقة مارقين، وذلك لإنكارهم جدوى التعميد ولتسببهم فى انقسامات معارضة لوصايا الرحمة [٣٦]. والحق أن الفكرة اتخذت أشكالاً عديدة فيما بعد بدايةً من دفاع الكنيسة عن الحركة الصوفية (المواجهة لحركة الإصلاحيين أتباع إيراسمو)[٣٧]، حتى الوصول إلى مجرد تلخيصها فى كلمة إخلاء الحظيرة [٣٨]. أما الراهب لويس دى ليون، الذى لم يقم عمله على قاعدة الخداع ولم يكن مهتمًا بالوقوف ضد الأساطير التاريخية، فقد أعلى من شأن تلك الفكرة كواحد من الموضوعات الرئيسية لكتابه "أسماء المسيح" (١٥٣٨): "ولأنه «هو» واحد بعينه فهو موجود فى صدر كل نعجة من نعاجه، ولأن رعيه لها يعنى احتوائه لها واشتماله عليها لهذا فمن المناسب أن تكون هناك وحدة وقطيع"[٣٩].

فى نهايات القرن السادس عشر كان رد الفعل أو الخطاب لجماعتى المتنصرين يبدو موحداً، وكان هذا الخطاب يقف على بُعْد متساوى بين حركتين راديكاليتين : راديكالية سرية إسلامية، أو يهودية سرية وراديكالية الطبقة الحاكمة. وكان اتجاه هذا الخطاب محافظًا مع بعض التنوع فى الخصائص، ويحمل مُسَمى عام هو الكفاح ضد سياسة تعمل على إلحاق الضرر بكل محاولة حقيقية للاندماج. لم يبد واحد منهم

Dfensorium unitatis christianae (*)

كمتهودٍ أو كمسلمٍ يُخفى إسلامه، ذلك أنه حتى ميغيل دى لونا لم ينج من حالة عدم مبالاة عامة بالجانب الدينى. وكان واضحًا أنهم يستطيعون العيش تحت مظلة "ديانة مسيحية" لا تفتيشية، وأن يتفقوا فى نظرتهم المتشككة لكل ما هو إسلامى، والذى يشكل هاجسًا لهم خاصة لدى بيريث دى إيتا. وعند نهاية القرن الخامس عشر تنصل بشدة بعض المتنصرين البارزين من أمثال دييغو دى سان بدرو وفرناندو دى روخاس، و(ألباريث/ جاتو) أو فرناندو دى بولفار من أصولهم اليهودية. إنها إحدى المراحل التى يبدو فيها المتنصرون وهم يمرون على آثار تجربة خاصة، ولهذا، فقد كان لدى المدافع عن الطرد بدرو أثنار كاردونا أسبابه، عندما أطلق على الموريسكيين لقب "اليهود الحقيقيين"(٤٠).

تحدثتُ آنفًا عن الانتهازية، ولكن من الواجب أيضا أنْ نركز على الأسباب التى أدت اليها، والتى لا تقل إلحاحًا. فقد استمر عالم الإنسانيات فرنثيسكو كاسكاليس (١٥٦٧-١٦٤٠) مواظبًا على زيارته لزوجته بعد هروبه لكونه ابنًا لواحد ممنْ أحرقتهم محاكم التفتيش، وتم تعميده كابن لواحدة موريسكية من عبيد المنزل(٤١). لقد فتح التضامن الخفى بين الجماعتين الطريق أمام ظاهرة غريبة للتوفيق بين المسلمين واليهود (٤٢)، تلك الظاهرة التى بالكاد بدأنا نتعرف عليها. وإذا انتقلنا إلى مجال الأدب، سنصطدم فى "الصعلوكة خوستينا" **La picara Justina** برواية فكاهية تدور حول التفاهم المتهم باللوم بين المسيحيين الجُدد والموريسكيين. وقد ثبت، على مستوى أكثر جدية، كيف أن رد الاعتبار الأدبى لطبقة النبلاء الإقطاعيين، مع إدانة ضمنية للملوك، قد عُرِضَ بكل الوعى والضمير من خلال رواية "سجن الحب" (١٤٩٢) للكاتب دييغو دى سان بدرو(٤٣).

بالطبع، كانت هناك أيضًا اختلافات بين الجماعتين، وربما يكون ولع الموريسكيين بالتاريخ هو أكثر الاختلافات وضوحًا. ولعهم بالتاريخ أو بالأحرى الاستفادة منه بطريقة مشابهة لما يفعله اليهود المتنصرون الذين يفضلون البحث عن السلاح فى المجال الدينى. بخلاف اليهودى، كان الموريسكى يستطيع أن يستدعى ماضيًا مليئًا

بالتفوق السياسى فى شبه الجزيرة الأيبيرية، والذى فاز فيه بمعيشة ضمنتها المواثيق، عيشة مختلفة، وأرقى من التسامح المهتز الذى قدمه قانون اليهود فى القرون الوسطى. وقد تأسس الوعى الموريسكى على الاحتجاج على ما كانوا يعتبرونه إيقافا من جانب واحد لقانون التدجين. لقد وحدت بالفعل الشكوى من إسبانيا "المسيحية"، التى تعتدى على العهود والمواثيق بين بيريث دى إيتا والموريسكيين، المتمردين منهم والمتآمرين. لقد كان "التاريخ الحقيقى" لميغيل دى لونا رد فعل لاحتياجات عاطفية عميقة لدى الموريسكيين، كما يدل على هذا طَبع الكتاب فقط قبل عام ١٦٠٩ فى غرناطة، سرقسطة وفالنسيا. كما سجل الأدب الاعجمى بكل سذاجته الرغبة فى المعالجة العاطفية للتاريخ من خلال الصنف الأدبى المهجن للنبوءة أو ما يُعرف بـ "الوصايا المدفونة" "aljofor" (٤٤) . لقد تمت دراسة النسخ الغرناطية المزيفة التى وجدت فى جبل ساكرامونتى، كونها حركة مناورة كبرى للضمير الموريسكى، وإعادة تحديد تاريخى للأصول المسيحية، ويحتمل أن يكون ميغيل دى لونا قد سار فى نفس الطريق كمؤلف لنصوص موالية أكثر للمسلمين.

حقًا إن التاريخ لم يستفد بشكل سريع من هذه الأحوال الغريبة. فقد كتب لونا خدعة عظيمة حول الغزو الإسلامى بينما نسج إيتاروايه تجمع بين العواطف والفروسية وتدور حول مملكة بنى نصر، تبتعد عن الدقة من ناحية الأحداث التاريخية فيما يختص بحرب غرناطة. ولكن لا يجب أن يغيب عن ناظرنا أن هذين الكاتبين قد فعلا ذلك كذريعة كى يستطيعا أن يخاطبا بعض العقول الواعية حول ما يهمهم بالفعل، فقد كان كل مؤلفى التاريخ المستعار والقصص الموريسكية يرغبون فى التعبير عن أنفسهم بصراحة ووضوح، ولكن اختلافهم العميق أجبرهم على التفكير تحت أشكال شبه روائية وأخرى روائية تماما، والتى كانت بمثابة السجل الداخلى الصامت. فالأمر يتعلق بتاريخ المهزومين، الذى يتم إبداعه وسط المتنصرين، مع تشابه بعيد لما حدث لتاريخ الهنود الحمر(*)

(*) تتجه الدراسات الموريسكية حاليًا إلى عقد مقارنة بين ما حدث للموريسكيين وما حدث لسكان البلاد الأصليين فى العالم الجديد. انظر دراسات غارثيا أرينال وآخرين (المراجع).

عقب الغزو الإسباني[٤٥]، ولكن ليس هذا هو السبب في أننا لا نعتبر هذه المواد إسهامًا لا يُقدر بثمن إلى كل تاريخ لا يرغب في اللجوء إلى الأساطير الأصيلة والراسخة. فكما تم طرحها، شكلت مصادراً متميزة بالنسبة لمظاهر كثيرة للضمير والحساسية، وشكلت أيضًا معياراً، ولم تستطع كل هذه الأشياء أن تترك نوعا آخر من الآثار، أو تركته بصورة مشتتة وغير متماسكة. اعتقد أنه من الواجب أن نبدأ في استخدام مصطلح "التاريخ السرى" كتحديد وتعريف جوهرى لكل ما تركه لنا أولئك الإسبان.

وإذا كان البحث الحديث قد استفاد بالكاد من هذه العدسة المصححة التي وفرتها لنا هذه الشواهد فإن أولى النتائج التي سنتوصل إليها هي التأكيد على اتساع ونضج قطاع مندمج حضارياً، كان يحاول أن يصل صوته إلى الأسماع وسط محيط معادٍ له. وقد تركزت معركته بالتحديد على إفساح الطريق أمام المزيد من الاستيعاب، وربما كان المؤيدون[٤٦] لهذا الاستيعاب قد وجدوا أنفسهم بين حزبين متناقضين. وهكذا نجد أنفسنا أمام مجال جديد للدراسة، يشارك بسمات واضحة قضية اليهود المتنصرين ويستفيد من التجربة الخاصة بهذه القضية. وهنا أيضًا أترك جانباً مهمًا كنتُ بالكاد قد بدأته، ألا وهو تحديد هويات بعض العباقرة من ذوي الأصل الموريسكي. هذا الأصل الموريسكي مثلاً قد اقتُرح إلحاقه، على سبيل المثال ، بالكاتب توريس نارو[٤٧]. وقد فرغت لتوى من تحديد ما يدور حوله الشك في الدائرة الغرناطية التي أحاطت بالشاعر بدرو سوتو دى روخاس، كذلك أيضًا مغنٍ آخر من نبلاء هذه المدينة الجميلة والتعيسة[٤٨]. ولكن أمام الراحة التي يوحي بها مصطلح "قانون التاريخ"، نجد أن العمل غير المألوف سوف يقدم الآن في صورة صعبة ومشوهة إلى حد أنه يكتسى في جزء منه، بهيئة الشفرة التاريخية.

هوامش

(١) حول هذا الموضوع اقدم الأفكار التي سبق أن طرحتها في الدراسة التي أعددتها عام ١٩٧٨ وعنوانها "إشكالية التأريخ الموريسكي" والتي نُشرت بعد تأخر طويل بسبب إلغاء بعض مشروعات النشر .

(٢) أهمية هذا الحدث تمت دراستها في :

F.Márquez Villanueva, "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", Personajes y temas del Quijote.(Madrid: Taurus, 1975).

حول المؤلفات التي كانت متداولة في أعوام ١٦٠٨-١٦١٤ والتي تناولت الطرد نذكر :

«La conciencia repentina de que el país se ha vaciado», J.Vilar Berrogain, literatura y economía. La figura del arbitrista en el Siglo de Oro (Madrid: Revista de Occidente,1973) pp. 139-243.

(٣) وهي المعلومة الخاصة بأن طرد الموريسكيين جاء ردًا على طلب ورغبة بابا روما، التي ترددت الحكومة الإسبانية في تنفيذه (الرد على خطاب الالتحاق الخاص بالسيد ادواردو دي سابيدرا مورغاس بالأكاديمية الملكية)

Memorias de la Real Academía Española,6 [1889]

ومسئولية كانوباس هنا عظيمة لأنه نسب هذه المعلومة (p. 230) الكاذبة إلى المجهود الذي قام به الراهب خايمي بليدا كعميل لإسبانيا في روما. أما الذي حكاه هذا الأخير هو في الحقيقة فشله في إقناع الآباء المتواليين في روما لمساندة إسبانيا في محاولتها إقناع الموريسكيين بالمسيحية بطريقة سلمية.

(٤) «Escritos de los moriscos sometidos al dominio cristiano», Memorias de la Real Academia Española, 6,(1889),140-192.

(٥) P.Chaunu, «Minorités et conjoncture, Lé expulsión des morisques en 1609» . Revue historique, 225 (1961), p. 92.

(٦) لقد تأخر هذا الاعتراف دون شك بسبب الرفض الكلي لظاهرة الاندماج من جانب ف. بروديل "

La méditerraneé et le monde méditerranéan á l'epoque de Philippe II (París,1949), traducción española, Méjico.1953.

ولم يظهر التعديل الفعلي إلا مع الدراسة القيمة لدومينغيث أورتيث :

«Notas para una sociología de los moriscos españoles», Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,II (1962), 39-54.

وفيها تم دراسة الصعوبات التى حالت دون الاندماج ، والتى وصلت ذروتها فى فالنسيا Valencia .
قشتالة Castilla على العكس من ذلك قدمت لوحة عظيمة للتعدد والتفوق الاقتصادى ساعد على الاندماج
بين الطبقات الأكثر ثراءً وثقافة. وقد تحقق الاستيعاب والاندماج ببطء فى أجواء أكثر انفتاحًا وتسامحًا،
ذلك أنه على الرغم من الصعوبات التى كانت تظهر كل دقيقة، لم يكن أمامه عائق لا يمكن اجتيازه
وعبوره. وقد عاد الباحث إلى القضية نفسها فى :

«Algunos documentos sobre moriscos granadinos», Miscelánea de estudios dedicados a Antonio Marín Ocete (Granada,1974),I,247-254.

حيث أعاد النظر إلى حال الغرناطيين منذ زمن "التعاون مع العدو" الذى سبق عملية الغزو، حتى استمرار
وتواجد طبقة من النبلاء من نفس هذا الأصل وانقسام الشعب الموريسكى ، أمام حرب عام ١٥٦٨، علاوة
على ذلك ، يجب أن نأخذ فى الاعتبار ، أنه منذ نهايات القرن السادس عشر، قد ثبت أنه حتى فى
الأماكن المهمشة المنسية كان هناك أطباء ومحامون وضباط صغارُ تابعون للمحليات ، وهى ظاهرة لها
قيمة دلالية عظيمة ، حيث إن أكثر المندمجين ذكاءً وازدهاراً كانوا يتجنبون تسجيل أنفسهم بهذه
الوظائف كموريسكيين فى الإحصاءات التفتيشية ، كما لاحظ ج.ب.لوفلام

«Les Morisque du Nord-Ouest de l'Espagne en 1954 d'apres un recensement de l'inquistion de Valladolid», Mélanges de la Casa de Velázquez, I (1965), 223-245.

وقد أعاد كل من و ب. بنثنت طرح القضية بتوسع أكثر بواسطة دومينغيث اورتيث فى كتابهما Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría (Madrid: Revista de Occidente, 1979),

وقد ذكر هنا الأعمال اليدوية المتعددة (والتى شملت بعض الأعمال المهمة مثل صناعة السيوف) وكذلك
صغار التجار وأيضًا طبقة مثقفة مكونة من أطباء وكتّاب وصيادلة ؛ إلى جانب ما تبقى من طبقة النبلاء
النصريين ورجال الكنيسة والرهبان المشهورين فى عصرهم . وكان يوجد أيضًا تيارُ موالىُ للموريسكيين ،
ولكنه كان خاصًا بأقلية مثقفة جدًا ومحدودة. من الواضح أن الأمر لايصل إلى شعور الأغلبية من عامة
الشعب، بل شعور الخاصة من المثقفين. وبالنسبة لما يخص الأدب، لا يجب أن يُرى هذا الأدب كشاهد
فقط على بعض الأفراد المنعزلين، بل أيضًا كنوع من الصوت الجماعى خاصة مع زيادة أعداد منْ
اندمجوا فى النصف الثانى للقرن السادس عشر.

(٧) يبدو أن أحدًا لا يأخذ فى الاعتبار مؤشرات انهيار وتناقضات الإسلام المدجن فى العصور المتأخرة من
القرون الوسطى. ومع ذلك فقد أشار م.أ. لادير وكيسادو إلى الانهيار الذى حدث فى الجالية المدجنة ليس
فقط على المستوى الثقافى ؛ بل أيضًا على المستوى الديموغرافى وذلك ما بين القرنين الثالث عشر
والخامس عشر

(Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I [Valladolid, 1969], p.16)

وفقًا لما قاله المؤلف نفسه فإن الجالية المدجنة فى قشتالة قد انخفض تعدادها إلى ما يتراوح بين ١٧ ألفًا
٢٠ ألف شخص فى السنوات التى سبقت مباشرة عام ١٥٠٢:

("Datos" demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV" , Anuario de Estudios medievales, 8[1972-73], p. 490).

حول الانهيار المحزن الذى عانى منه مسلموا إشبيلية فى أواخر أيامها نجد الدراسة التى قام بها ك. واجنر
«Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», Al-Andalus 36 (1971), 373-382.

نفس حالة الاندماج والانكماش الديموغرافى أشير إليها فى حى المسلمين فى كوينكا
(M. García Arenal, «la aljama de los Cuenca moros de Cuenca en el siglo XV», Historia, Instituciones.Documentos, Sevilla 4 [1977], 33-47).

(٨) انظر Tratados de legislacion musulmana en Memorial histórico español, 5 (Madrid, 1853).

(٩) لقد عبر عن ذلك بوضوح الموريسكى ابن داود (الذى يُعتبر صاحب النظرية السياسية لثورة عام ١٥٦٨) فى رسالته الاعتراضية التى بعث بها إلى "سلطان الشرق" قائلاً فيها : "لابد أن تعلموا يا سادة أن المسيحيين قد أمرونا بترك اللغة العربية، ومنْ يفقد لغته العربية يفقد دينه"(*) .

(Luis de mármol Carvajal, Historia del rebelión de los moriscos del reino de granada [Málaga : Juan René. [1600] f.54v.).

حول الحاجة إلى تعليم المطرودين الذين استقبلتهم تونس مبادئ الإسلام باللغة الإسبانية
J. Penella, «littérature morisque en espagnol en Tunisie», Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie (Madrid,1973), p.190

(١٠) حول قصيدة ابن عمار والأثر الموريسكى الواضح فيها (انظر):
R. Menéndez Pidal, Flor nueva de romances viejos (Buenos Aires: Espasa Calpe.1962), p. 203. I. Seco de Lucena, Orígenes del orientalismo literario (Santander: Un Internacional Menéndez Pelayo, 1963), pp. 14-15. J. Torres Fontes, «la historicidad del romance «Abenámar, Abenámar», Anuario de Estudios Medievales, 8 (1972-73), 225-256, Sobre la Morilla burlada y su cercanía a un texto arábigo, J.M.Solé, «En torno al romance de «La morilla burlada», Hispanic Review, 33 (1965),136-146.

(١١) «La maurophilie littéraire eu Espagne au XVIe siécle», Bulletin Hispanique, 40 (1938), pp.150-157, 281-296, 433-447, 41(1939), 65-85, 345-351, 42(1940), 213-227; 43(1941), 265-289, 44 (1942), 96-102; 46 (1944), 5-25.

(*) يقصد السلطان العثمانى، وقد بعث الموريسكيون إليه بعدة رسائل يستنجدون فيها به، وقد نشرنا القصيدة الشهيرة التى أرسلها الموريسكيون إلى السلطان العثمانى فى كتاب "الموريسكيون الأندلسيون" نقلا عن "أزهار الرياض" للمقرى (المراجع).

(١٢) Véase la introducción general de F. López Estrada, El Abencerraje y la hermosa Jarifa. Cuatro textos y su estudio (Madrid: Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957). Concisa y ultísima puesta al día en los capítulos correspondientes de M.S. Corrasco Urgiti , the Moorish Novel. rez de Hita (Boston: Twayne Publishers,1976).

(١٣) F. López Estrada, «Carácter senequista del Abencerraje» El Abencerraje y la hermosa Jarifa, pp. 185-192. R.F. Glenn, El "the moral implication of" Abencerraje », MLN, 80 (1965), 202-209 J.Gimeno Casalduero, «El Abencerraje y la hermosa Jarifa composición y significado" , Nueva Revista de Filolgía Hispónica, 21 (1972), 1-22.

(١٤) F. López Estrada, «El Abencerraje de Toledo,1561. Edición crítica y comentarios», Anales de la Universidad Hispalense, 19 (1959). 1-60.C. Gúillén, «Individuo ejemplaridad en «El Abencerraje», Collected Studies in Honor of Américo Castro's Eightieth year (Oxford: The Lincombe Lodge Research library, 1965), 2-23.

(١٥) M.S.Carrasco Urgoiti, El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II (Un. of North Corolina : Estudios de Hispanófila, 1969), pp.29-30 ,62.

(١٦) M. Riffatera The Semioticd of Poetry (Bloomiagton : Indiana idn Press, 1978) .

(١٧) I.S. Révah, «Le plaidoyer en faveur de» noeveaux chrétiens'portugais du licencié Martín González de Cellorigo (Madrid,1619), Revue des Etudes Juives,122 (1964), pp. 285 y 222.

وهو يعتبر أن الاندماج ليس قابلاً للتحقيق فقط ؛ بل ضرورياً

(١٨) M.Cavillac, «Noblesse el ambiguités au temps de Cervantés; le cas du docteur Cristóbal Pérez de Herrera (1556?-1620), Mélanges de la Casa de Velázquez, II (1975), p. 204.

حول أفكاره الإصلاحية انظر إلى الدراسة التى تسبق كتابه عن كريستوبال بيريث دى ايريرا .

Amparo de pobres, Clásicos Castellanos (Madrid: Espasa Calpe, 1975).

(١٩) E.Cros, Protée et le Gueux. Recherches sur les origines et la nature du récit picaresque dans "Guzmán de Alfrache"(Paris Didier,1967), p.408. Mateo Alemán: Introducción a su vida y a su obra (Salamanca: Anaya, 1971), pp. 30-33

(٢٠) حول التطرف الفوغائى خلال هذا الشغب انظر :

N.G. Round, "La rebelión toledana de 1449", Archivium, 16(1966), 385-446. E. Benito Ruano, Toledo en el siglo XV. Vida politica (Madrid: (S.I.C., 1961).

(٢١) فيما يتعلق بهذا الموضوع ، أخضع س. غيين مصطلح "التعاطف مع المسلم" إلى مراجعة عميقة، ذلك أنه يعتبر غير مناسب لخلوه من دلالة واضحة إلى الهوية الاجتماعية الحقيقية للمسلم أو الموريسكى الإسبانى الذى ظل هدفًا للجحود العظيم. وقد عمّقت الإشادة بالمسلم الفارس ذى المروءة الاحتقار الموجه إلى الموريسكى بصفته واحداً من الطبقة الدُنيا من العوام.

(Literatur as historical contradiction , p.193, nota).

ومع ذلك فإننى لا أعتقد أن الاختلاف كان قاطعًا. وقد نجحت ظاهرة "التعاطف مع المسلم" فى تحطيم رمح الفضيلة الموجه صوب المسلم الذى لا تكمن مشكلته فى تفرقة عنصرية واضحة، بل فى اتخاذه كنموذج أساسى للاحتقار الحضارى والهوان الإنسانى (فهو نموذج معارض للمسيحية ولهذا فهو معارض للإسبانية). وهكذا عملت صورة المسلم كنموذج للقيم الأرستقراطية على ترميم صورة وكرامة الجماعة التى ينتمى إليها بذكاء عظيم، دون النظر إلى الاختلافات التى تعود إلى المستوى الاجتماعى. لاحظ أن فشل (أو بالأحرى عدم فاعلية) التعاطف مع المسلم، وكذلك الرواية الموريسكية فى المجال العملى لا يفترض أى اختلاف مع المصير المحتوم لأى نوع من الأفكار المعارضة لدعوى الأصالة التى رفعتها محاكم التفتيش وضد السامية، فأوضح أن هذه الأفكار لم تعن سوى طريق مختلف. فيبدو واضحًا أن هذا النوع من الأدب كان يفتقر إلى قوة سياسية قادرة على التعبئة الاجتماعية. ولهذا الغموض الذى يحيط بهذه الروايات يمكن قراءتها أيضًا كنوع من التسلية البسيطة، فالرسالة التى تحملها تلك الروايات كانت من الضعف بحيث لا يرتد صداها بعيداً عن دائرة الجمهور المختار والذى على الأقل كان مقتنعا بالقضية الموريسكية (إن لم يكن يشكل جزءًا حيا مهمًا لتلك القضايا نفسها). ولأن هذه الروايات كانت عاجزة عن تحريك جماهير تفتقر إلى الزعامة، قليلة القراءة والاطلاع، وأيضًا غيرمتأملة، فلم تخضع لقرارات حظر أو رقابة (ما عدا رواية لاثاريو دى تورميس Lazarillo de Tormez (*) .

(٢٢) Mémoires authentiques de Jacques Nompar de Caumont, Duc.de la Force, recueillis par le marquis de la Grange (Paris, 1843), I, p. 345.

(٢٣) Domínguez Ortiz, «El proceso inquistorial de Juan Núñez Saravia, banquero de Felipe IV», Hispania, 15 (1955), pp.566-567.

والأكثر من ذلك أن بعض المتنصرين البرتغاليين وكذلك عملاء من الموريسكيين قد وصل التفاهم بينهم إلى درجة مدهشة فى أثناء النفى، كما يشير:(**)

J.M. Pelorson, «Le dcteur Carlos García et la colonie portugaise de Paris (1613-1619) Bulletín Hispanique, 91 (1969), pp. 522 y 527.

(*) توجد ترجمة لهذه الرواية المهمة قام بها د. عبدالرحمن بدوى . (المراجع)

(**) يشير إلى ذلك أيضًا كل من غ. أرينال و ج. ويفرس فى كتابهما " الإسلام والغرب " ترجمة ممدوح البستاوى ومراجعة جمال عبدالرحمن . (المراجع)

(٢٤) M.Cavillac et J.P.Le Flem, «La» «probanza de limpieza de sangre» du Dr. Cristóbal Pérez de Herrera. Mélanges de la Casa de Velázquez,11 (1975), 565-575.

وحول هذا التغيير المثير انظر:

M .Cavillac, «Noblesse et amluguités au temps de Cervantés», pp. 197 y 204-205.

(٢٥) M.Gendreau-Massaloux et C. Rose, «Antonio Enríquez et Mnuel Fernandez de Villareal: deux destins paralléles, une vision politique commune», Trames, 2 (1978), p.95.

وقد لخص إنريكيث غوميث كيف أن الحكومة السيئة " قامت بنفى الرعايا وهتكت أعراض الأسر ... ودمرت التجارة، وقسمت الشعب..وأقامت أحكام سرية، ولم تستمع إلى آراء الآخرين ، وأسكتت الشهود" . (P.100)

(٢٦) A.G.Montoro. «Libertad cristiana» : relectura de «Marcos de Obregón», «M.L.N.,91 (1976), 213-230»

حول شخصية البطل والشكل البرجوازى للرواية

J.R. Stamm, «Marcos de Obregón: la picaresca aburguesada», la picaresca, Orígenes, textos y estructures, Actas del I Congreso Internacional sobre la picaresca (Madrid: Fundación Universitaria Española,1979), 599-607.

(٢٧) Floresta de Leyendas heroicas españolas. Rodrigo el último godo (Madrid: la lectura, 1926), II, p.48 y 55

لم يدخر المؤلف وسعًا فى نعته للونا وعمله بأحط الأوصاف (معتوه ، ثمل ، مجنون ، وقح ...إلى آخره). وفى وصف خياله بأنه "يسبب الدوار للقارئ ويُفقده وعيه، فأفكاره شبيهة بما يفرزه عقل أى مجنون، فهى شويش ومناقضة دون هدف أو سبب كل ما تعودنا أن نعرفه بالسليقة من خلال تراثنا القديم" (P.50) . وحول لونا ومكانته فى طلائع الدراسات العربية - الإسبانية .

J.T: Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Leiden: Brill,1970), pp.7-15

وهناك معلومات عن السيرة الذاتية لميغيل دى لونا فى:

D. Cabanelas Rodríguez, El morisco granadino Alonso del Castillo (Granada .Patronato de la Alhambra, 1965) y «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», Miscelándea de Estudios Árabes y Hebraicos, 14-15 (1965-66), 31-47.

وانظر فى هذا الكتاب إلى "إرادة الأسطورة لدى ميغيل دى لونا".

(٢٨) J.A. Maravall, El concepto de España en la Edad Media (Madrid : Instituto de Estudios Políticos, 1954), pp.39 y 55.

حول القوطية كأسطورة إسبانية عظيمة (انظر نفس المرجع ص ٢٥٤). . حول الوجود القوطى فى الإسبانى انظر :

C. llavería , «Reflejos del «goticismo» español en la fraseología del Siglo de Oro», Studia Philológica. Homenaje a Dámaso Alonso (Madrid: Gredos, 1960) I, 357-372. «Notas generales sobre los godos y su proyección histórica», Cuadernos Hispano americanos , pp. 280-82- ,1973

(٢٩) La verdadera historia (Zaragoza : Angelo Tauanno, 1602), I, f., I, V.

(٣٠) نشأة هذه النظرية وتطورها كبديل للحرب الصليبية، قام بدراستها:

R. Menéndez Pidal, La España del Cid (Madrid : Editorial Plutarco, 1929), II, P. 675.

حول نفس النظرية وكأنها صفة مميزة لكتابة التاريخ من وجهة نظر مدجنة انظر:

D. Catalán Menéndez Pidal , «Ideales moriscos en una crónica de 1344», Nueva Revista de Filología Hispánica, 7 (1953), pp. 580-582

حول أهمية هذه النظرية داخل التاريخ التصورى pp. 580-582 خاصة للاسترداد، انظر:

J.A. Maravalls, El concepto de España en la Edad Media, pp. 278 y ss.

إسقاط لنفس الفكرة مع تاريخ الموريسكيين. انظر :

J.Perez, «Les Moriscos» (1502-1614), Bulletín Hispanique, 80 (1978), p.373.

(٣١) La verdadera historica, II, f, II, r.

(٣٢) F. Gabrieli, «Il concetto della» asabiyyah «nel pensiero storico de Ibn Haldun», Atti della Reale Academia delle Sienze di Torino, 65 (1929-30),I,de las Cogigas, Los mudéjares (Madrid. C.S.I.C.,1949), II, p. 481, nota, A. Cheddadi, «le systéme du pouvoir en Islam d'aprés Ibn Khaldún», Annales, 35 (1980), 534-550.

هذا المفهوم قديم جداً مثلما أشار :

Ch. Pellat, Le milieu basrien et la formation de Gahiz (Paris, 1953), p. 53.

(٣٣) ورد تلخيصه فى كتاب

J.Caro Baroja, Los moriscos del reino de Granada, pp.127 y 152.

وبذكاء عظيم نفى فرثيسكو نونييث مولاى أمام المجلس الغرناطى أن تكون الملابس الممنوعة زياً للمسلمين ؛ بل كانت "زياً محلياً لأبناء الأقاليم"

(R. Foulché - Delbosc, «Memoria de Francisco Núñez Muley», Revue Hispanique , 6 (1899), p.215.

ومع ذلك لم تقبل الدقة الأثرية لإيتا والتى تعامل بها مع الأزياء الموريسكية، والتى أخذها عن تقنية "كتاب الشعر القديم"، بالحجاب الساتر للوجه، الذى يعتبر أمرًا قرآنيًا

(M.S. Carrasco Urgoiti, The Moorish Novel, pp. 116 y 121)

وحول العداء الذى وجهه المدافعون عن الطرد نحو الزى الموريسكى، يحق لنا أن نذكر، الخطبة اللاذعة لبدرو أثنار كاردونا: "كانوا أغبياء فى فكرهم، متوحشين فى خطابهم، برابرة فى لغتهم، مضحكين فى زيهم، حيث يرتدى معظمهم سراويل من الكتان الخفيف، أو أى زى آخر على طريقة البحارة، ملابسهم لم تكن قيِّمة، ولم يكونوا يحسنون تنسيقها، ولم تكن النساء أكثر حظًا فى اختيارهن لملابسهن، واضعين الصديرى الملون مع فستان واحد، ذى بطانة صفراء، أو خضراء أو زرقاء، يمشين فى كل الأوقات بخفة وبدون خجل، بملابسهن الخفيفة، ولكن دائمًا الشابات منهن دائمًا يخرجن فى زينتهن منسقات الشعر، وقد استحممن وفى كامل نظافتهن"

(Expulsión iustificada de los moriscos españoles]Huesca: Pedro Cabarte, 1612[, Segunda parte, f.33 r.).

(٣٤) حول تقديره للأشغال اليدوية الموريسكية ، انظر :

M.S.Carrasco Ugroiti, The Moorish Novel, p.79.

حول جوانب أخرى لنفس الظاهرة ، حيث سُجلت بين عائلة مندوثا الغرناطية انظر :

E.Spivakovsky , «Un episodio de la guerra contra los moriscos. La pérdida de la Alhambra por el quinto conde de Tendilla», Hispania, 31 (1971), 399-431.

(٣٥) أشارت سوليداد. كاراسكو أورغويتى إلى انتساب إيتا للموريسكيين كسبب لتعاطفه مع المهزومين وأيضًا لمزاعمه الفروسية، مع تركيزه أيضًا على المشغولات اليدوية المدجنة خاصة المصنوعة من الجلد (The Moorish Novel, pp.77-78) . فى دراسة أخرى أبرزت النص الذى يؤكد فيه إيتاعراقة الديانة المسيحية لبعض العائلات الشريفة فى المنطقة ونبلها، من غير أن يحول دون ذلك زواج بعض أفرادها من الموريسكيين. حالة أخرى من النوع نفسه تفسر أيضًا شعوره بالألم أمام معاناة النساء والأطفال، الذين اكتسحتهم الحرب المتوحشة، وهذا يعتبر ملمحًا خاصا بإيتا، كما أشار ف. فيستوجير

F. Festugiere, «Gines Pérez de Hita , Sa personne, son oeuvre», Bulletin Hispanique, 46 (1944), pp.182-183.

من غير الممكن ألا نلتفت إلى إمكانية وجود دم يهودى عند إيتا. ففى عام ١٥٦٢ تعرض إسكافى يُدعى بيريث العجوز للحرق فى مرسية Murcia بأمر من محاكم التفتيش، وأطلق عليه لقب العجوز لكى يمكن تمييزه عن بيريث الشاب، الذى ربَّما يكون "هذا الإسكافى الغامض والمؤلف الأدبى الذى يحمل أيضًا لقب بيريث دى إيتا"

(J.García Servet, El humanista Cascales y la Inquisición murciana [Madrid: J. Porrúa, 1978], p. 124 nota).

(٣٦) انظر: Ed. M.Alonso (Madrid: C.S.I.C., 1943) وقد استمر نفس النوع من الحجج والبراهين أساسيًا في الجدال الذى ثار ضد المراسيم كما برهن على ذلك

A.A. Sicroff, Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du Xve au XVIIe siécle (Paris: Dictier, 1960), pp. 37, 38, 151, 177, 214.

(٣٧) M.Bataillon, Erasmo y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI (México: Fondo de Cultura Económica,1966), p. 600.

حول المذهب نفسه، وكما هو المعتاد فى الدفاع عن المسيحيين الجدد بداية من القرن الخامس عشر انظر:

M.Bataillon, «Jean d'Avila retrouvé (á propose des publications récentes de D.Luis Sala Balust)», Bulletin Hispanique, 57 (1955), p. 42

وإيضاحات تكميلية تجدها فى

J.A.Maravall, «La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», Estudios de historia del pensamiento español, Serie primera (Madrid: Cultura Hispánica, 1967), 179-200

(٣٨) حول استخدام هذه الكلمة من قبل ماتيو لوخان دى سابيدرا (خوان مارتى) فى دفاعه عن المسيحيين الجدد، والتى انزلقت مع رواية "عثمان" المزيف (١٦٠٢) انظر :

M.Bataillon, «Les nouveaux chrétiens dans l'essor du roman picaresque», Neophilologus, 48 (1964), p. 289.

(٣٩) Obras Completas castellanas, ed. F. García (Madrid:Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), I, p. 479

(٤٠) Expulsión justificada, segunda parte , f. 51r

(٤١) J.García Servet, El humanista Cascales, p.19

(٤٢) K.Garrad, «La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 9 (1960), p.69

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عدم حدوث شيء مشابه بالنسبة للبروتستانتية، بالرغم من الفضول الذى أبداه نحوها بعض الموريسكيين المهتمين بالعقيدة "اللوثرية"، مثلما أوضح:

L. Cardaillac, «Morisques et protestants», Al-Andalus, 36 (1971), pp. 41-42. Morisques et chrétiens, un affrontement polémiques (1490-1640) (Paris : Klincsieck, 1977), pp. 137-138.

(٤٣) F. Márquez Villanueva, «Carcel de amor, novela política», Relecciones de literatura medieval (Sevilla: Universidad Hispalense, 1977), 75-94, «Historia cultural e historia literaria: el caso de Cárcel de amor», The Analysis of Hispanic Texts: Current Trends in Methodology, Second York College Colloquium (New York : Bilingual Press,1976), 144-157.

لا يجب نسيان أنه حتى ملوك بنى نصر أنفسهم كانوا شخصيات ثقيلة الظل فى عمل بيريث دى إيتا.

(٤٤) فى هذا النموذج الغريب بين الخيال والأدب والتاريخ الذى يميز هذا الصنف الأدبى، تحاول الجماعة المطاردة تشويه تاريخها والمناورة بالمستقبل . ضاربين مثالاً أكثر تأثيراً وشجناً للتفكير الجماعى. ومحاولة الموريسكيين هذه للانهماك ولتحطيم التاريخ عن طريق الخيال .... قليلاً ما أفرزت تجربة عبقرية إنسانية أو أدبية "

(L. López Barlat, «Crónica de la destrucción de un mundo : la literatura aljamia-da-morisca», p. 48).

ويبرز لنا الشعور الغرناطى المكثف كدليل على تأثير الموريسكيين أمام هذا النوع من المناورات :

(J. Penella, «littérature morique en espagnol en Tunisie» p. 193).

(٤٥) هكذا تم تقديم الأدب كوجه معاكس للتاريخ الخاص بغزو أمريكا، كما حدث مع الموريسكيين الذين ألزموا أنفسهم، فى يأس ، بالقيام "بالمهمة المستحيلة من إيقاف للتاريخ ، والاعتداء عليه، ومن الاستمرار كشرقيين أثناء القرن السادس عشر تحت وطأة محاكم التفتيش سارية المفعول"

(L. López Baralt, «Crónica de la destrucción.de un mundo», p.42).

ولكن هناك أيضاً توازى أساسى فى موقف كل من الهنود الحمر والموريسكيين وهو ما يساعد على فهم كتاب

N. Wachtel, The Vision of the Vanquished, The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes 1530-1570 (New York: Barnes and Noble, 1977).

وقد تم إبراز هذه الخاصية الثورية لهذه الشواهد ذات الأصول الهندية فى مقال :

R. Chang - Rodríguez, «A Forgotten Indian Chronicle ; Tito Cusi Jupanquis» «Relación de la conquista del Perú», Latin American Indian Literatures, 4,na 2 (1980), 87-95

(٤٦) حقائق علق عليها :

Domínguez Ortiz, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos, XII-XIII (1963-64), p.119.

حول نشر سياسة الزواج المختلط انظر:

Vincent, «La famille morisque», Historia, Instituciones. Documentos (Sevilla), 5 (1978), 469-483.

وقد تضمن أدب الطرد الشكوى من التسلل الواضح للوظائف الحرة والإدارية على يد طبقة برجوازية ذات دم موريسكى. وهكذا يقول الشعر "الشعبى" الإشبيلى المنتسب إلى دوران Durán كما يذكر خ. كارو باروخا و"كانوا فى إسبانيا /لديهم هدف رفيع / أن كل واحد يزعم / الحصول على وظيفة ذات منصب / كان هناك العديد من الأطباء/ وأيضاً العديد من الكتبة/ وكلاء / وخبراء من أدعياء الثقافة / كانوا يمسكون بأيديهم / المعاهدات والبضائع / لأن تحت سلطتهم فقط / كانت تقع المتاجر / والدجل صاحب الوظيفة / كان يتمشى ناضراً / بكل هذه الشخصية والخطورة / يسير وكأنه أربعة وعشرون رجلاً ".

(Los moriscos del reino de Granada, p. 236).

وتتفق هذه الاتهامات مع الشكاوى التى سمع صداها فى البلاط الملكى عام ١٦٠٧حول زيادة عدد الدارسين الموريسكيين فى كليات الطب فى المملكة

(A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, Historia de los moriscos, p.123).

(٤٧) J.Lihani, «New Biographical Ideas on Bartolomé de Torres Naharro», Hispania , 54 (1971), 829-835.

اقتراح له صلاحيته القابلة للمناقشة

(٤٨) وفقًا لما ذكرته سوليداد كاراسكو اورغويتى فإن الدائرة التى أحاطت ببدرو سرتو دى روخاس، مع جنته المغلقة فى وجه الكثيرين، وحدائقه المفتوحة أمام القلة، أصبحت نموذجًا " لهذه الطبقة الاجتماعية التى يجهلها تقريبًا أدب العصر الذهبى من الموريسكيين من ذوى الأصول والمكانة الاجتماعية والثراء والذين كانوا يعيشون خلال القرن السادس عشر داخل جنة مغلقة حيث لم يحاولوا الذوبان فى غمرة الجنود، أو تسليم أنفسهم دون أى تحفظات لحياة روحية أو لإلهام الفن "

(«Perfil del pueblo morisco según Hita», p.80)

وقد أوشكت التراجيديا التى فرضها الطرد على الموريسكى النبيل أن توحى للوبى بعمل من أفضل أعماله

(M. Bataillon, «La desdicha por la honra» : génesis y sentido de una novela de Lope» Varia lección de clásicos españoles [Madrid , Gredos] , 373-418)

وأخيرًا لابد من أن يكون موريسكيًا أيضًا ، القس الغرناطى لويس دى لاكويبا مؤلف "حوارات للأشياء الواضحة فى غرناطة" (١٦٠٣). وقد وجَّه اهتمامه أيضًا نحو توفيقية مثالية لا تختلف كثيرًا عما كان ينادى به ألونسو ديل كاستيو، وفقًا لما قاله

C.Collonge, «Reflets litteraires de la question morisque entre la guerre del Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)», Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 33 (1969-70), p.239.

الميل إلى الأسطورة عند ميغيل دى لونا

منذ قرابة قرن من الزمان أو يزيد جرت العادة على إعطاء الموريسكى الغرناطى ميغيل دى لونا دوراً مهمًا فى النهاية الدرامية لشعبه. فهو مترجم اللغة العربية لدى الملك فيليبى الثانى وابنه، وهو أيضًا طبيب مولع بالماضى الإسبانى - الشرقى، وقد عرفنا اليوم جيداً تعاونه مع ألونسو ديل كاستيو (الذى يُحتمل أن يكون قائده السياسى، ومن المؤكد أنه كان مرشده) فى مغامرته الفاشلة للتزييف التى قاما بها فى غرناطة فى نهايات القرن السادس عشر(١). ولكن روايته المعروفة باسم "القصة الحقيقية للملك دون رودريغو"(١٥٩٢-١٦٠٠)(٢) كانت أكثر حظا من تلك المغامرة، فقد استمرت أكاذيبها على الرغم من الحكم لغير صالحها من قبل خوسيه أنطونيو كوندى وغودوى الكانترا ومينينديث بيلايو ومينينديث بيدال(٣). وقد قام هذا الأخير بدراسة الرواية فى عمله الذى يدور حول أساطير "رودريغو، آخر القوطيين" واعتبرها كمًا سلبيًا فى مجال التأريخ الإسبانى، وقد استنكر وقاحة مؤلفها وهو يهديها إلى الملك فيليبى الثانى. ولكن الإثم الذى لا يغتفر لهذا الطبيب المزور يكمن فى موقفه الغريب المعادى لكل ما أقره العُرف والتقاليد "فلونا لم يترك شيئًا فى موضعه من الحكاية القديمة"(٤)؛ فقد أبعدها عن التعاليم الموروثة وجعل من كل القرن السابع عشر امتداداً طبيعيًا لموضوع رودريغو.

والحق أن النتائج التى خلص إليها مينينديث بيدال حول هذه النقطة لا يمكن تفنيدها. فلونا يفتخر دائما بعدم اعتماده على الخرافات القديمة، لذا فقد اعتمد على مصدر تاريخى منزه عن الخطأ، ألا وهو القائد أبو القاسم طريف ابن طارق، الشاهد على الأحداث والعالِم بمصير الخطابات والأوراق الخاصة بالأبطال، وفقًا لمخطوط اسكوريالى مزعوم كُتب فى مدينة بخارى (Bucara) عام ٧٦٣، أى ١٤٢ من الهجرة.

ويَفترض استخدام هذا المرجع، الذى أصبح لدينا مترجمًا الآن، نهاية الطرح الأسطورى وظهور "حقيقة مدفونة فى تلك اللغة، خلا منها تاريخنا"(٥). فاللغة العربية فقط هى التى تسمح هكذا بإنقاذ ماضى إسبانى من رهانه على هذا الكم من الخرافات، كما يؤكد على ذلك فى الجزء الثانى من الكتاب : "إن تاريخنا، أيها القارئ الذكى، يحفل بالغموض وحتى يومنا هذا لم يرض أحد ممنْ قرأه عن مستوى الحقيقة به" (II,Q2r) . وكمساندة "علمية" لهذا الشأن، نَقَد لونا الجهل العظيم الذى جعلنا لا نعرف أن الملكة زوجة رودريغو كانت أميرة عربية مرتدة، وجعلنا نخلط للأسف الشديد بين طريف وعبد العزيز، وهما شخصان يفصل بينهما أكثر من مائة وخمسة وعشرين عامًا(٦). ولكن بشكل خاص – كما يوضح لونا – فإن حقيقة بن طارق ليست إيضاحًا أكاديميًا بسيطًا؛ بل إنها تأتى لتقدم حلاً لواقع أليم لقضية "شرف" لاتزال معلقةً: "نحن نعطى بحيادية لكل واحد القيمة والشرف اللتين منحتهما إياه الطبيعة" (الجزء الأول، الصفحة الرابعة). إنها إذن قضية شرف بين مسلمين ومسيحيين ومن الآن فصاعداً لن يكون هناك سببًا واحداً لوقوفها أمام شهادة التاريخ.

مناهضة القوطية

حرر اختلاق شخصية بن طارق المؤلف لونا من الاختيار بين الموروثات القديمة التى لازالت تعكس الانقسام بين الأرستقراطيين من أتباع الملك بيتيثا وبين الطبقة الشعبية من أتباع الملك رودريغو، ذلك التقسيم الذى احتضنه طويلاً الأندلسيون المسيحيون والذى استمر فى السياق الذى جاء فيما بعد للحكاية القديمة. ولم ينشغل المؤلف بقضية البحث هنا أو هناك عن مُذنِب عظيم؛ فالعالم القوطى الذى تركز جوهره فى رودريغو قد خضع لعملية تشويه كبرى. فالملك لم يكن فقط مغتصب فلورندا (هكذا ذكر اسمها هنا لأول مرة) ومغتصب البرج المسحور فى طليطلة "معتقداً الحصول على كنز فيه" (الجزء الأول، ص١٤)؛ بل كان أيضًا حاكمًا طاغية وفاسداً. فقد كان رودريغو مجرد وصى على العرش وسط الأقلية التابعة للأمير دون سانشو الذى كان يتآمر على

حياته. وعندما اكتشفت الملكة الأم مكائد روديريغو هربت مع الأمير الوريث للعرش إلى طنجة على أمل طلب المساعدة من المسلمين، ولكن يموت الأمير قبل الأوان لكثرة أحزانه. وهكذا أصبح روديريغو حاكمًا، وقد أمر، نتيجة خوفه، بهدم قِلاع المملكة وقتل حكامها، "ولهذا فقد استحق عقاب الرب" (I,fol. 9v.) . ومعارضًا لمجلس المطارنة أطلق الحرية الجسدية وشرع تعدد الزوجات لرجال الدين وحتى لأفراد الشعب (II,fol.33v) ، وهذا جلب إلى إسبانيا خلاعة لا يصدقها عقل. وقد أبدى النقاد(٧) دهشتهم للطريقة التى اتبعها لونا عندما -استنادًا إلى أسطورة تكفير روديريغو عن ذنوبه التى جاءت فيما بعد- جعله يتقابل مع أحد الرُعاة، ولكن ليس كى يقوده هذا إلى الندم على ذنوبه بل كى يستطيع بنذالة أن يغير ملابسه الحقيقية ويختفى فيما بعد إلى الأبد. من الواضح أن المترجم الموريسكى لا يريد أن يعطى روديريغو بديلاً آخرًا عن كونه وغدًا هاربًا، فهو يضن عليه بالشرف الذى يمنحه إياه الألم وليس لديه سبب للقلق على مصيره النهائى المشين.

ومع ذلك لم يكن لدى لونا النية لوضع صورة تجتمع فيها ملامح الطاغية أو العملاق الموجود فى كتب الفروسية. فهدفه الحقيقى والأسمى ليس إلا إغراق القوطيين فى بحر من عدم الاحترام الجماعى. فأناخيلدا نفسها، على الرغم من دورها كضحية، تسلك سلوكًا دمويًا وبربريًا عندما تأمر بقطع أذن وأنف المستشار الخائن أتاولفو. وعلى الرغم من أن المسلمين يعتبرون أن خوليان قد أهين ولحق به الضرر "بحق" (I,fol.13 r)، لم يعفه هذا من أن يكون خائنًا وحقودًا قام "ببيع إسبانيا إلى المنصور لكى ينتقم ممنْ أهانوه (I,VI) كما يعلن عنوان أحد الفصول. فيما بعد ستقوم العدالة "الشعرية" بتصفية الحساب مع كل أفراد العائلة . ففلورندا عندما "تجد نفسها مُعتدى عليها وليس لديها أمل فى تحسين وضعها" تحبس نفسها فى أحد الأبراج، وبعد أن تعلن أمام أبيها أنها "أسوأ امرأة فى العالم" (I,fol,44r)، تقذف بنفسها من البرج فى انتحال لسلوك ميليبيا(*) وتقع أمها مغشيًا عليها، ويفقد دون خوليان، وكله ندم، صوابه

(*) إحدى شخصيات مسرحية " القوادة ". (المترجمة)

ويطعن نفسه، بينما "تمرض زوجته الكونتيسة بسرطان ليس له شفاء يصيبها في بطنها" (I,fol,44v) وتموت من شدة الألم. وإذا وجهنا النظر إلى جزء آخر، لوجدنا المطران أورباس، أحد أقرباء دون رودريغو، والقائد الأعلى لجيشه، يقوم بخيانته في لحظة حاسمة، ويرتد عن ديانته المسيحية، ويلقى حتفه على يد أوائل منْ شرعوا في حرب الاسترداد.

بعيداً عن نسج خرافة، أو حتى كتابة رواية سيئة، يقذف لونا بنفسه سابحًا ضد تيار الأسطورة القوطية الجديدة، والتي تم الاحتفاظ بها كحقيقة إسبانية رسمية منذ أيام لوكاس دى توى والمطران خمينيث دى رادا[٨]. فيما عدا بعض التفصيلات، تتشابك الرذائل والخيانات والجرائم كإرث عريق، يتحرك وفقًا لأهداف جدلية لها من الثقل ما هو أعلى من أى اعتبارات أدبية أخرى. ويتركز ابتكار لونا فى نظمه لتلك التفصيلات دون الشعور بالأسى للمصير الحزين للقوطيين الذى يفرضه تأريخ القرون الوسطى وأيضًا دون إفساح الطريق أمام التزامات زخرفية ومكانة فروسية ابتكرهن، بصفة خاصة، كتاب بدرو دى كورال "التاريخ الإسلامى"[٩] (١٤٣٠). فقد قدم لونا الماضى القوطى وكأنه كابوس جاء الفتح الإسلامى الذى بعثته العناية الإلهية كى يضع نهايةً له. وعلى الرغم من قرابته للملك الذى اختفى، فإن دون بلايو نفسه يذكر رودريغو وكأنه أذى من سحر مازال يلقى بظلاله على طلائع المستردين، "فليغفر له الرب ذنوبه العظيمة، التى أعتقد أنها كانت سببًا لدماره ولسوء حظى أنا" (I,fol.40r) . لم تتعرض إسبانيا إذن للدمار؛ بل لقد لحق الدمار بمملكة فاسدة وغير شريفة. لقد اجتهدت "القصة الحقيقية" فى إظهار – وذلك فى تعارض مع نظرية القوطية الحديثة – أن إسبانيا قد عاشت تقريبًا دون اتصال على المستوى المادى والإنسانى، وأن بين الشعبين كان يوجد (مرات فى ميدان المعركة ومرات أخرى على فراش الزوجية) بدائل أسمى وأشرف من العلاقات التى قدمها حكم رودريغو كقوطى أصيل. فإسبانيا (بمعنى، المسلمون والمسيحيون) قد وجدت طريقًا يتجاوز الخلاف الدينى الذى كان بمثابة عرض من العوارض.

هكذا يمثل موقف لونا تكذيب للمثقف الموريسكى للقوطية الجديدة باعتبارها أسطورة محافظة وعدوانية من الناحية الاجتماعية فى إسبانيا خلال تلك الحقبة. آخذين فى الاعتبار علاوة على ذلك تاريخ قيامه بهذا وهو عام ١٥٨٩ (تاريخ تحرير الجزء الأول) إلى جانب ظهور المجلد الثالث من "التاريخ العام لإسبانيا" الذى كتبه أمبروسيو موراليس، والذى نُشر عام ١٥٨٧, لقد جدد هذا المؤرخ القرطبى - موضع ثقة الملك، فهو نموذج مثالى "للفيليبية" فى الأدب - ، جدد دور الطليطلى Tudense فى تاريخ إسبانيا القوطية، التى امتدح ازدهارها ولكن بكى على حالها فيما بعد بتعبيرات أعطت سببًا قويًا لمرافعات لونا المعارضة:

> هكذا طرح أرضًا مجد القوطيين السامى الممدوح على مر العصور بانتصاراتهم الدائمة والذى امتد فى كل أوربا بعظمته الرائعة. منذ بداياتهم وهم مشهورون، مهابون لبطولتهم، محبوبون على طول البلاد، مطاعون فى حكمهم، ومحترمون فى أسمى أجزاء العالم لقيمتهم وشجاعتهم. لم يتبق منهم اليوم سوى نموذج للضياع والمصائب المؤلمة التى يتملكنى الرعب عند سماعى لها(١٠).

لقد امتدت القوطية ثم شهدت انحسارا. وقد نظم أمبروسيو دى موراليس كلمات تأريخه الأخيرة فى قصيدة لاتينية أهداها إلى القديس سان إيرمينخيلدو، الذى هام بحبه الملك فيليبى الثانى، وأدت مساعيه الحميدة مع روما إلى اعتبار عيده الدينى عيداً لكل إسبانيا وذلك عام ١٥٨٦ (١١).

لقد وطئنا أرض معركة معترف بها، فهى مميزة لذلك العصر ولكنها حتى الآن غير معروفة لنا. عما قليل لن يكون ميغيل دى لونا وحده فى مهمته الشجاعة والطائشة، ذلك أن الخلاف المناهض للقوطية يظهر أيضًا فى "نبوءة نهر التاخو"(١٢) للراهب لويس دى ليون، حيث يمتد الأسلوب كجسر يشمل "كل إسبانيا الشاسعة والحزينة" فتنصهر إسبانيا فى عصره مع إسبانيا فى عهد رودريغو الملك المغتصب. وتقريبًا فى نفس

الفترة التى كتبت فيها" القصة الحقيقية" قدم الراهب الدومينيكى أغوستين سالوثيو (١٥٢٣-١٦٠١) خطبته اللاذعة معارضًا أسطورة للمستعربين من أهل الأندلس[١٣]، التى رفعها أيضًا أمبروسيو دى موراليس كدليل على صحة معتقداتهم المسيحية المزعومة ومثابرتهم وصبرهم[١٤].

التصحيح العربى

تم تصحيح النموذج السيئ الذى قدمه رودريغو وقومه من خلال لوحة الغزو المظفر للمملكة الإسبانية على يد "نائب الملك" على إفريقيا موسى الثاناى والقائد طريف ابن سيف. وهى العملية التى يديرها من "أرض العرب" أمير المؤمنين يعقوب المنصور. وقد بدأت المدن التابعة للملكة القوطية تتساقط مدينة تلو الأخرى (قرطبة، فالنسيا، طليطلة) وقد قاومت فقط اسبالا وحوصرت زمنًا طويلاً. وبدا الموريسكى وكأنه يتسلى بروايته للاشتباكات وشجاعة وبطولات هذا الحصار بأسلوبه "الغرناطى" وكيف مال الإسبان إلى تحقيق اتفاق لا رجعة فيه، يصف كل هذا لصالح المسلمين. وعندما تحدث عن التسليم النهائى لغرناطة، امتدح لونا جمالها الذى حصل عليه المسلمون بدلاً من الحديث عن جمالها الذى خسره شعبها:

> ....مدينة صغيرة تقع فى مكان عالٍ بها غوطة يانعة ذات منظر جميل، وبها نهر جميل يجرى والجبال حولها تنعم بالشجر والخضرة؛ فهى تبدو كجنة على الأرض (I,fol.28v)

وقد وقّعت كل هذه المدن على معاهدات هى محاكاة متقنة للاتفاقات الممنوحة للمدجنين من قِبل الملك ألفونسو السادس ومنْ جاء بعده من الملوك. وقد استفادت الديانة المسيحية الآن من حرية دينية مقننة، وهذا يعادل فى ذاته إدانة صامتة. هناك اختلاف جوهرى آخر يكمن فى أن هذه المعاهدات قد تم الالتزام الرقيق بها من قبل المنتصرين، ولهذا فقد هيأت هذه المعاهدات فرصًا للحياة المستقرة، فى سلام واطمئنان

للجميع. ومن الطبيعى أن نشم من بين السطور رائحة الشجار الموريسكى المعارض لإلغاء المرسوم المدجنى، وخاصة فصول "سانتا فى"[١٥]، المتهمة بإراقة الدماء الغزيرة. إن ميغيل دى لونا يحدثنا عن أخلاق "مسيحية" سيئة وعن سياسة هى الأسوأ .

ولأن مناخًا من الرعب قد سيطر على المنطقة، وقد أبدى أبناء إسبانيا مقاومة ضعيفة، فقد أمر طريف بألا يعاملوا "معاملة سيئة" (I,f.28v)، على الرغم من أنه – كما يحدث فى أى معركة أخرى – ليس ممكنًا تجنب بعض الإهانات التى تحدث بصورة متفرقة. فقد تم التعامل مع الملكة زوجة رودريغو (وهى عربية مرتدة) بكل احترام، وإذا كانت قد أُرسلت لتموت شهيدة فهذا قدر خاص بالحب والسياسة كما سوف نشاهد فيما بعد. اما إخيلونا، ابنة آخر ملوك القوط وليست زوجته، وفقًا لما يرويه لونا، ستتزوج من عبدالعزيز، ولكن فطنة غودوى الكانترا[١٦] قد ألمحت فى عصره أن هذه الحريات وتلك التقسيمات ليست من قبيل الأهواء، بل هى طريقة لمنح حق ملكى للجانب المسلم. فإذا كان هناك شرعية للدم، فهذه موجودة حسبما توضح "الشهادات" فى اخيلونا وليس فى دون بيلايو، فهو ليس إلا مجرد قريب من جهة الأب للملك رودريغو .

هذا لا يعنى أن لونا يزعم إضفاء كمالٍ مثالىٍ على العرب المتظاهرين بغير حقيقتهم. فهؤلاء العرب كانت لديهم عيوبهم وفضائلهم، وكما يعترف منذ اللحظة الأولى أنه فقط يريد أن يعيدهم إلى مكانهم، وأن يضع "الشرف الطبيعى" فى مكانه، ذلك الشرف الذى يشتركون فيه مع أعدائهم المسيحيين. فقد سيطر على المترجم الموريسكى هاجس ليس لإبراز طيبة البعض وشرور البعض الآخر، بل لإبراز الإنسانية التى يتحلى بها الجميع فبعد المعركة الحاسمة ضد رودريغو، أمر طريف بدفن جميع الموتى مسلمين ومسيحيين، كى يتفادى انتشار العدوى، فجثثهم تتعفن على حدٍ سواء . وفى مجال آخر أكثر إشراقًا ثبت بديهيًا أن "الأخطاء بسبب الحب جديرة بالسماح" (II,fol.88r) وهذا شئ قابل للتطبيق ومناسب عند المسيحيين والمسلمين.

ويمتلئ تاريخ العالم الإسلامى الذى اخترعه ميغيل دى لونا بالمؤامرات والتمرد والإفراط فى الجريمة. أما سر التفوق الإسلامى فيكمن فى أنه بين المسلمين لا يصل

الاستبداد أو الاغتصاب إلى الدرجة القصوى ولا يبقى دون عقاب، كما يحدث ذلك فى ظل حكم رودريغو الفاسد. فعندما وضع السم لولى عهد ملك فالنسيا المسلم الذى كان يُدعى (ولِمَ لا ؟) ابن بوكار على يد أحد أقربائه المغتصبين (وهو موقف مشابه لما حدث بين رودريغو وسانشو) فإن أتباعه قد ثاروا عليه لدرجة "الشرب من دمائه" (I, fol.106v) . إن قتل الطاغية هو عمل صحى بين المسلمين، وهو يشكل إحدى الخلفيات المزعجة "لقصة" لونا.

العصبية

تنبأ العالم ابن طارق ببصيرته بالمصير المنكوب للإسلام فى إسبانيا عند سقوط مملكة دون بلايو الصغيرة والفقيرة لمجرد خلوها من التضامن الداخلى: "أعتقد أن أحد أسباب دمار كل ملوك إسبانيا هو الخلاف العظيم الموجود بينهم" (II,fol.33v) . وسيراً على الدرب نفسه، جعل لونا من نفسه صدى لابن خلدون وملاحظته التى جرى تداولها بالنسبة للضعف الذى أصاب العصبية[١٧]، أى ضعف الرابطة القبلية التى إبتُلِى به الإسلام فى إسبانيا والذى وصل به إلى الزوال . "القدر لا يسع رأسين" (I,fol.77r) هكذا أجاب أحد الخلفاء الأذكياء على اقتراح وُجِهَ إليه باقتسام مملكته. وفى هذا يلعب لونا دور همزة الوصل التى حملت النظرية نفسها الى خنيس بيريث دى إيتا، مع إسقاطه الرائع من خلال عمله " الحروب الأهلية فى غرناطة " (١٥٩٥) التى جعلت انتصار الملوك الكاثوليك شيئًا ممكنًا. وتبدو فكرة الانشقاق المدنى حاضرة وفعالة فى الجزء الأول من رواية لونا (١٥٩٢)، وتتطور نفس الفكرة فى الجزء الثانى من العمل (١٦٠٠) كتأثير واضح لما حققه بيريث دى إيتامن إنجاز.

ويمكن فقط كبح التوجه غير المنطقى للعالم الإسلامى نحو الطائفية بشكل مؤقت على يد حكام جديرين بالاحترام. وقد أدت معركة على المُلك، مشابهة لما حدث بين الدولتين الأموية، والعباسية، فى إسبانيا إلى ظهور أول الطوائف، والتى انقسمت فيما بعد إلى سبع ممالك هى : قرطبة، غرناطة، فالنسيا، مرسيه، طليطلة، أراغون وبايينا.

لقد أضاعت روح الأنانية والتفكك، إلى جانب الحالة الوحيدة تقريبًا للتعصب الدينى والتى سُجلت فى إسبانيا، أضاعا فى لحظة حرجة الفرصة التاريخية العظيمة للإسلام فى إسبانيا . وقد حانت هذه الفرصة التاريخية عندما سمح الموقف غير الشرعى فى الخلافة المشرقية لعبد العزيز أن يحقق نوعًا من الاستقلال (فى توازٍ مع ما حدث فى الحقيقة مع عبد الرحمن الأول). وقد تزوج عبد العزيز من إخيلونا عن حب، غير مبالٍ بالفروق الدينية، وثابر الاثنان معًا، وكانا على وشك تكوين عائلة ملكية مسيحية – مسلمة، يمكنها جمع كل أسباب الشرعية فى خضم الصراع بين الشعبين. ولكن بعض "رجال الملك" المضطربين والمتشوقين إلى السلطة، يتهمون عبد العزيز برغبته فى التحول إلى المسيحية، ويطعنوه بالخناجر فى أحد الأيام وهو فى قصره. أما إخيلونا التى كانت حاملاً، فإنها تجهض حملها وتلقى حتفها أيضًا. ويعم العالم الإسلامى كله مراحل من الفوضى والانشقاق والسرقات، "ولأن الممالك كانت منقسمة ويعمها الانشقاق "، فقد جاء الدور على المسيحيين كى ينتهزوا الفرصة ويستفيدوا من هذه "الانشقاقات والحروب الأهلية"، لأنهم حتى هذه اللحظة كانوا منوَّمين، وتنقصهم الجرأة على التحرك فى أى اتجاه " (II,fol.102v) . يمر عام ٧٤٤ ويستطيع الملك ألونسو أن ينتهز الفرصة من "الانشقاقات والاختلافات والكره والأحقاد، المخفى منها والظاهر" (II,fo.102r) . ويستولى الجنرال الشجاع أوغارتى على بورغوس، بعد تضحية جميع سكانها. يموت الملك المسيحى ويمر عامان والأمل يحدو العرب، ذلك أنه لم يكن هناك اتفاق حول ولى العهد فرويلا، لأنه ابن غير شرعى. ولكن يدرك "القادة" المسيحيون جيداً اين توجد مصالحهم الحقيقية ويقبلوه ملكًا عليهم. ويستولى العاهل الجديد بسرعة على سيتوبال Setúbal على ساحل البحر الكبير" (II,fol.105r) . ولم يستطع مستقبل الإسلام أن يظل رهين الساعة التى ينهى فيها ابن طارق تاريخه هناك فى بوكارا . فقد اختفى تمامًا، فى بحر سنوات قلائل، النجم الساطع الذى أنار الطريق أمام عبدالعزيز الملك القوى العادل. ولسنا فى حاجة إلى فطنة كى ندرك أن موت إيخيلونا وإجهاض ابنها كانا من دافع الأحلام التى حاولت دون جدوى زعمها على أرض الواقع اللوحات الرصاصية فى جبل ساكرامونتى.

تأثير غيبارا

إن التزام ميغيل دى لونا بتزييف التاريخ كان وراءه طموح هائل ؛ فقد كان يزعم أن يكون عمله تأريخًا عامًا للعالم الإسلامى الذى شمل إسبانيا مع أحداث بلاد العرب وتونس والمغرب. هكذا كان مشروع الموريسكى عظيمًا مثلما كانت الحاجة للاستعداد للقيام به عظيمة هى الأخرى فلم يكن لديه مراجع تاريخية حول الخلافة الأموية ولا حول تاريخ الأندلس، لأن كل هذا كان مجهولاً للإسبان جميعًا خلال تلك الحقبة(١٨) وهو قبل كل شىء كان واحداً من هؤلاء الإسبان. لقد وجهه، بالفعل، إحساسه بأسلافه، ذلك الإحساس الذى حركه على سبيل المثال، كى يشخص بنجاح علة الطائفية التى انتشرت بين الأندلسيين، أو التوتر المستمر بين الشرق والغرب المتأصل فى العالم الإسلامى والذى حمل الشريف على أن يلقى بنفسه بين أحضان حلف إسبانى معارض للسلطة العثمانية(١٩).ولم يتخذ لونا من التأريخ الإسبانى أو العربى، ولا أيضا من الأحداث الروائية والفروسية لكتاب "التأريخ الإسلامى" الذى كان قريب العهد به، نموذجا للتأريخ يُحتذى به فى عمله.

لم يتأثر ميغيل دى لونا سوى بالراهب أنطونيو دى غيبارا (١٤٨١-١٥٤٥) الذى يمكن تشبيه تأثيره بإدمان المخدر وليس مجرد تأثر أدبى حقيقى. فقد استسلم كاتبنا الموريسكى، كغيره من معاصريه، لتلك النماذج من "التاريخ"، حيث تتنكر الأقاويل فى شكل عقيدة أخلاقية وحيث يبدو الماضى مشابهًا للحاضر. ويثرى كل منها، قدر الاستطاعة، من تبعيته لمرجع تاريخى معصوم من الخطأ، فى الواقع، هو نوع روتينى من كتب الفروسية(٢٠). لقد حاكى لونا غيبارا فى كل صغيرة وكبيرة، فقد استعان، مثلاً بملخص حكاية أندرانيكو والأسد التى ذكرت فى "رسائل عائلية"(٢١)، لكتابة مغامرة لعبد العزيز مع دب. أما التطابق الأكبر فيكمن فى أن الشخصية المحورية فى كتاب لونا هى شخصية "ماركو أورليو"، فقط متنكراً فى هيئة مسلم هذه المرة وليس فى شكله الرومانى. إنها قصة حياة أمير المؤمنين يعقوب المنصور، كتب نسختها الأصلية وبالتزام شديد، القائد على ابن سفيان، "من أجل كتابتها اختلست من بين مشاغلى العظيمة بعض الوقت من الليل، ذلك الوقت الذى كان يداعبنى فيه النعاس، ويطلب

الراحة جسدى المتعب البائس" (II,fol.3v) . كل هذا من أجل إظهار التوازى الشديد بين تلك القصة وبين "ساعة الأمراء"، "الشروط التى يجب أن تتوافر فى الأمير الطيب كى يكون محبوبًا بين قومه، مهابًا من أعدائه" (II,fol.2v) .

وقد اجتهد لونا كثيرًا كى يضرب الأمثلة على تشابه أسلوبه مع أسلوب غيبارا: "ومشبهًا إياه بعبد العزيز وهى مهمة صعبة وانتصار مشكوك فيه ..." (II,fol.55v) . وتقوم "القصة الحقيقية" على الصيغة التى ابتدعها غيبارا والتى تعتمد على تركيز جوهر الرواية على بعض الخطب والشرائع والرسائل المزعومة لشخصيات القصة التاريخية . وقد حقق الكاتب نجاحًا عظيمًا فى هذا المجال، فالخطاب الذى تحكى فيه فلورندا تعاستها والذى بدا لمينينديث بيلايو "خطابًا ليس نزيهًا"، قد ألزم نفسه به فى نسخة أخرى لاحقة لأسطورة رودريغو[٢٢].

الحق هو أن نموذج غيبارا قد صار ضروريًا وأساسيًا لفهم ميغيل دى لونا، فهو يوضح أن الكاتب لم يرغب فى تقليده تقليدًا حرفيًا، كما أنه لم يدبر تزييفًا واضحًا. وإذا لم يكن فنانًا بشكل كافٍ كى يستوعب كل ما هو سطحى لدى غيبارا، فإنه أدرك بذكاء وجهات النظر التى يفصح عنها هذا التاريخ المستعار وهذا الكتاب شبه الرواية والمقال الذى ألفه غيبارا[٢٣]. لقد أتاح له هذا السياق الوصول إلى قاعدة كبيرة من القراء، من الجمهور شبه المثقف، الذى كان من المستحيل أن يُعرض عليه هذا التزييف بشكل آخر . ولا يقع الجُرْم على لونا (ولا على غيبارا أيضًا) حين يحدث فى كارثة لاحقة من الكوارث التى تعرض لها التأريخ الإسبانى أن يعتقد الكثيرون فى أبى القاسم فى حين لم يكن من الواجب عليهم الإعتقاد فيه.

أسبنة

وقد نقل غيبارا إلى لونا عدوى أسبنة (أى تحويل الشئ إلى إسبانى) تاريخه المزيف عن عمد. فقد حول كل شئ إلى الإسبانية المعاصرة، فالمؤسسات والفنون والحِرف

– ولن نتحدث عن طرق الحكم والشعور– كل هذا أصبح إسبانيًا ينتمى الى عصر لونا. فمثلاً، لم يكترث لونا كثيرًا بتقديمه الخليفة العربى مجتمعًا مع بلاطه الملكى على النحو الذى كان يقوم به الملك كارلوس الخامس أو فيليبى الثانى (أثناء القيام بمهمات غير عادية وأثناء قسم ولاية العهد...إلخ). تمامًا مثل النموذج الذى قدمه غيبارا، والتاريخ الذى يزعم حكايته، لم يكن إلا أحداثًا من الزمن المعاصر له، حاضرًا وليس ماضيًا. الفرق بينهما أن كل ما هو مُشرق وجلى لدى الأسقف سوف يتبدل عند الموريسكى إلى رغبة فى التأثير على ما يحيط به من احداث تُنذر بالخطر. وهذه الصيغة غير الدقيقة من الناحية التاريخية التى تحول كل شئ إلى إسبانى تخدم نظريته الرافضة للهوة التى لا مفر لمسيحى أو مسلم من الوقوع فيها.

وبهذه الطريقة يطوف قارئ لونا بين قصة "عربية" يشعر أنها معروفة له مسبقًا . فطريف، مثلاً، يقوم بحرق المراكب كطريقة لبث روح الحماس عند رجاله، تمامًا مثلما فعل أيرنان كورتيس فى بيراكروث Veracruz . ويموت هذا القائد بعد بضع سنين فى معركة تحولت إلى صراع على الملك، "يجرح جُرحًا بسيطًا فى ذراعه، وتتورم الذراع بالدم، وفى الطريق يتقلص الذراع، فيموت لهذا السبب خلال أيام قليلة" (I,fol.62v) ؛ وكل هذا ليس إلا تكرارًا (أو سبقا للأحداث، وفق ما سوف نرى) لوفاة الأمير دون إنريكى دى أراغون بعد معركة اولميدو الأولى عام ١٤٤٥، وبهذه الطريقة يؤثر لونا فى خيال الجمهور. هناك مثالُ آخر لا يقل وضوحًا عن السابق هى تلك الحرب بين الأخوة التى تقوم بين أبناء أمير المؤمنين يعقوب المنصور، وهى محاكاة لما حدث بين أبناء تراستامارا. فولى العهد الشرعى أبو الوليد يُخلَع عن العرش على يد أخيه إبراهيم الأمصارى، ويجد نفسه مضطرًا إلى اللجوء إلى تونس، فى حين يجد المغتصب نفسه مضطرًا إلى "القيام بخدمات لكل هؤلاء القادة ورجال البلاط والخدم" (I,fol.58v) . ويموت إبراهيم العنيف، الذى اعتاد على ذبح أعدائه على أرض المعركة، يموت هذه المرة وهو يصارع أخاه. وهنا يقوم لونا بنصب أكثر من فخ مع هذه الحكاية: فلأن مبدأ الشرعية يجب ألا يتعرض للحظر، أصبح لازمًا أن ينتصر فى النهاية الملك "دون بدرو".

ولكن ليس "القاسى" الذى يدعو إلى قتل الطاغية، فذلك الدور الدموى يحمله على عاتقه المهزوم " تراستامارا ". وقد وصم سلوك إنريكى الثانى بالقبح أيضًا، فأبو الوليد كان ينوى فقط سجن أخيه، الذى كان يحبه من كل قلبه ؛ فقد أمر بإقامة مراسم جنائزية له، وأعلن الحداد على وفاته. لقد محا الكاتب الموريسكى كل النهاية التى آل إليها مونتيل ورمى بخطيئته الأصلية على العائلة المالكة الإسبانية . وتبدو قصته العربية وكأنها أداة تصحيح لإسبانيا المسيحية وهى لا تحتمل أية إضافات . ولا داعى للتفكير فى أن الأشرار ينتصرون فيها دائما.

وكثيرا ما تتجلى متعة الكاتب الشريرة فى التخلى عن حسابات العواطف القديمة من أجل استثمار تافه. والآن جاء الدور على المسيحيين كى يتجرعوا مرارة فقدهم مكانتهم شيئًا فشيئًا. فقد دقت فى غرناطة وإشبيلية، وهما مدينتان خارج نطاق المقارنة، ساعة السقوط فى أيدى المسلمين. وقد قاومت إشبيلية الحصار لسنوات عدة (حتى عام ٧٣٠) فقد دخلتها عن طريق مينائها النهرى مراكب أُرسلت "من أرض وعرة، يسميها المسيحيون بشكايا Vizcaya" (I, fol. 53v) . واستطاع ملك قرطبة أبوالقاسم عبر البر، بمساعدة ملك بابيثا، أن يقطع النهر بثمانية عشرة قاربًا. وقد مات المدافع عنه القائد البطل سارماتو متأثرًا بجراحه. وقد طلب المحاصرون من الإسبان العَوْن من دون بيلايو من أجل نجدتهم "عن طريق بشكايا" (I,fol.103r) ، ولكن الملك المسيحى لم تكن لديه القدرة على ذلك، لانشغاله بالدفاع عن مملكته المسكينة، وقد استطاع فقط أن يُبدى تعاطفه معهم. وكان حتميًا استسلام أهل المدينة لعقد اتفاق، يتعهد فيه ملك قرطبة على الأقل "بألا يُجبَر المسيحيون على ترك دينهم بالقوة" (I,fol.103v) .

كانت اللعبة تنطوى على شئ من سوء النية، فهى تخفى هجومًا على إسبانيا المسيحية - القديمة وعلى أساطيرها العريقة . وحتى تاريخها الحديث لم يسلم أيضًا، فالملك ابن سريخ ملك العرب يجهز جيشًا عظيمًا لإخضاع قائد متمرد قابع فى مملكة تونس. وقد سلم القيادة لقائد آخر "كان لديه ثقة عظيمة فيه"، ولكن "بسبب الأجواء

الصـعبـة فى ذلك الإبحـار أدرك هذا القـائد أنه سـوف يمـوت هو ورجـاله" (I,fol.78r) .
وعلى الرغم من تمكنهم من الرسو فقد هزموا جميعًا. من الطبيعى أن نجد أنفسنا أمام صورة أخرى من هزيمة كارلوس الخامس أمام الجزائر عام ١٥٤١ ومن حملة انجلترا العسكرية المشئومة عام ,١٥٨٨ لقد تجرع ابن سريخ حينئذٍ الكأس التى شربها فيليبى الثانى :

> وصل خبر ضيـاع الأسطول إلى الملك ابن سريخ، واستقبله بضيق وحزن ؛ فقد أدرك أنـه ليس لديه إمكانية التسلح من جديد، كى يثأر لإهانته، حينئذٍ قرر ترك هذه الحرب جانبًا، حتى تتوفر لديه الفرصة فى تحقيق مقصده (I,fol.78v) :

ولكن ابن سـريخ استطاع بمعاناة شديدة أن يستعيد توازنه ويرسل إلى تونس أسطولاً آخر أكثر قوة. وكان على رأس هذا الأسطول ابن للقائد المتمرد يُدعى إبراهيم حاسم " الذى كان على الرغم من حداثة سنه يبذل مجهودًا عظيمًا وشجاعة كبيرة، وكان محاربًا عظيمًا وبحارًا ماهرًا ويتمتع ببسالة نادرة فى المعارك " (I,fol.81r) .
ويُهزم المتمردون هذه المرة، على الرغم من هروب الشاب المتمرد، صاحب الصورة الشبيهة بخوان ملك النمسا، بمركب سريع. المحاكاة التاريخية هكذا تتشابك مع استدعاء آخر لمعركة ليبانتو Lepanto متحولة إلى رمز للتاريخ البحرى الإسبانى فى ذلك القرن. إلى جانب تناقضات أخرى، هناك مغزى واضح للقصة : هؤلاء الملوك العرب استطاعوا أن يحققوا أغراضهم، وكانوا أكثر قوة وصلابة من فيليبى الثانى.

يعقوب المنصور

لا شىء أكثر أهمية فى هذه القصة من الحياة النموذجية للملك أبى الوليد أمير المؤمنين المنصور، الذى تحقق غزو إسبانيا فى ظل حكمه . إنه مثال الكمال "لكل" أمراء العالم، وهو النموذج المعاكس تمامًا للقوطى رودريغو، والشخصية المحورية فى كتاب لونا. وتقدم العاطفة التى تغلف الحديث عن فضائله، لأول وآخر مرة، جمالاً بدائيًا لهذا

الجزء من الكتاب . فهو حاكم عادل وحكيم وتقى. وهو قبل كل شئ رمز لعلم الشرق، فقد ألف قبل أن يكمل عامه العشرين كتبًا فى الحساب والجبر والفنون العسكرية، كما ألف كتاب "مرآة الأمراء"، وعلق على أعمال أرسطو، وعندما أكمل الخامسة والعشرين من عمره كان يتحدث إحدى عشرة لغة . لقد جعل لونا من هذا الملك شخصية جدلية، مانحًا إياه فضائل معاكسة لما كان يفعله الحُكام الإسبان فى عصره:

لم يكن لديه اهتمامُ بالدم الأزرق، ولا للعائلات الراقية، فلو كان هناك رجلُ من عائلة متوسطة الحال ولديه القدرة على الإدارة والحكم كان يعطيه المكانة والمركز المناسبين له. ولو كان هناك رجلُ من عائلة عظيمة، ولم تكن له قيمة، لم يكن يعتمد عليه فى أى شئ (II,fol.11r) .

> كان شيئًا جديرًا بالملاحظة؛ فلم يحدث أبدًا أن أحدًا قد طلب مساعدة أو نجدة، سواء كان مسلمًا أو مسيحيًا أو يهوديًا، أو من أى قومية أخرى وعاد من عنده خائب الرجاء .
>
> (II.fol.141) .

وكان الملك المنصور عدوًا لدودًا للكسل والبطالة ؛ وكان يكرس يوم الأربعاء من كل أسبوع للراحة، فلا ينشغل فيه سوى ببعض الأعمال اليدوية البسيطة، ولم يكن ذلك بعيدًا عما كان يفعله الموريسكيون الإسبان :

> وهناك وحيدًا يصنع بيديه الإسطرلاب الفلكى، وغيره من الأدوات بإتقان عظيم، وكانت أدواته هذه تحظى بعظيم الاحترام من قِبل رجال العلم فى عصره. فى أحيان أخرى كان يقوم بعمل مشغولات فنية غاية فى الدقة والجمال، حتى أن فنانين مَهرة كان يصيبهم الحزن غيرة من دقة الأشياء التى يصنعها بيده، فقد كانت تلك المشغولات تعبر عن عبقرية فريدة ومهارة وإتقان. وكان يصنع أيضًا أقواسًا من الفولاذ وأنواعًا أخرى من

> الأسلحة، وملابس من النسيج، وكنت أنا شخصيًا شاهدًا على هذا ؛ فقد رأيته يبيع واحدة منها [أعطاها للقائد الخاص به] بوزنها فضة (II,fol. 15r) .

وهكذا وضع هذا الملك الطيب قائمة من القيم البرجوازية معارضة تمامًا لفكرة الرتب أو "الشرف" التى كان يقوم عليها المجتمع المسيحى القديم فى عصره، وقد وضع يعقوب المنصور قانونًا تنظيميًا من أجل :

> أن كل شخص من أى مستوى أو حالة، لا يمارس حرفة، ويكون عرضة للإهانة ولا شرف له: سوف يجد فى محاكاته للملك شرفًا له وبالتالى فسوف يقلده كل الرعايا ويهربون من البطالة والكسل، ويشغلون أعمالاً فُضلى وسيعيشون دون الحاجة لأى شئ (II,fol. 19r) .

حتى أن هناك "طائفة" غرناطية، تُدعى بيتيث الثونثى جاوبت على الضغط الحربى الذى مارسه عليها عبد العزيز بإعلان كل رعاياها "شرفاء"، وكذلك قامت بإصلاح زراعى، ونقبت عن المعادن وأنشأت المدارس من أجل ازدهار الأدب.

ويخلو كل هذا من الغموض . وقد تضمن الجزء الثانى من كتاب لونا المطبوع عام ١٦٠٠ هذه الأفكار . بمعنى أن هذه النصوص للونا تبدو كرد فعل سريع للأفكارالتى طرحتها "خطب حول حماية الفقراء"[٢٤] التى نُشِرَت عام ١٥٩٨ للدكتور كريستوبال بيريث دى إيريرا، وهو الممثل الأعلى للإصلاح الاجتماعى. وقد ظهرت نقطة الالتقاء بين أفكار هذا الإصلاحى واهتمامات الملك أمير المؤمنين بتشجيع العلوم الفيزيقية - الرياضية وإنشاء المستشفيات من أجل الفقراء الحقيقيين: "بهذه الطريقة أمر بنشر العلوم فى ممالكه، وأنشأ الأكاديميات والمستشفيات، وجهزها من أجل طلبة العلم والمرضى الفقراء" (II, fol. 16 r) . وكان يعقوب المنصور يخصص يومًا كاملاً فى الأسبوع من أجل الاجتماع بالعلماء فى مكتبته الرائعة . وقد شيد كذلك مستشفى بجوار قصره، يقوم فيه المعلمون الذين يتكفل هو بأجورهم بنشر العلم وتجهيز الكتب

وتوفير الملابس والغذاء للدارسين الفقراء، الذين كانوا يتسلمون شهاداتهم ودرجاتهم دون دفع أى مقابل. وكان الملك يقوم شخصيًا بزيارة هذا المستشفى الأكاديمى للوقوف على ما يحتاجه المرضى، وكذلك الدارسون . وكان يختار من بين طلاب العلم هؤلاء فقهاء المساجد والقُضاة الشرعيين. كان الجنود القدامى والفقراء يستحقون الرحمة فى نظر ذلك المصلح المتعاطف مع الموريسكيين (٢٥) .

ومن الأشياء التى تثير الدهشة، أن الملك المنصور حين شعر بنفسه عجوزًا ومُتعَبًا تنازل لابنه عن العرش "كى يخلو بنفسه فى الجبال حيث يقيم بمنزل تحوطه الحدائق والخُضرة المنعشة" (I,fol.55r)، بجوار مسجد، يقطنه أربعون تلميذًا أو ناسكًا . ففى بحثه عن الصحبة الطيبة " أختار بعض المخلصين من رجاله والخدم الخاص به، كى يقوموا على خدمته فى هذا المعتزل الذى اختاره لنفسه " (I,fol.56 v) والذى لم يمهله الله التمتع به زمنًا طويلاً. هذا الاقتباس الواضح لتنازل الملك كارلوس الخامس عن العرش واعتزاله الحياة جاء كى يؤكد أن المسيحيين والمسلمين متشابهون تمامًا فى شغفهم بالفضائل ؛ فقد اتجه المؤلف نحو الماضى حتى وصل إلى هذا الإمبراطور وجعل من أمير المؤمنين صورة منه.

بعد هذا التمازج بين الشخصيتين، بقيت ملاحظة مهمة ألا وهى أن يعقوب المنصور قد نما إلى علمه فى "معتزله" الشرقى، عن طريق بعض القادة القدامى، سوء حكم ولده، مما دعاه إلى توجيه خطاب مريرٍ يحمل تأملاته السياسية والأخلاقية : "وأيضًا لابد أن تأخذ فى الاعتبار أن حكومتك ليست منظمة، وأن عدالتك ظالمة، وأن رحمتك قسوة، وأن إحسانك بخلٌ" (II, fol. 21 r) . وكانت هذه الانذارات كافية لتعديل خطى الملك الجديد.

وقد أضاءت الحياة النموذجية ليعقوب المنصور الطريق أمام الضرورة الملحة لتأسيس الحكم "الملك" على أسس أخلاقية للحاكم، وفقًا للمبادئ الرئيسية للنظرية السياسية الإسلامية – المغربية(٢٦)، التى حددت، علاوة على ذلك، هدفًا واضحًا للمؤلف لونا، أدركه تماما غودوى الكانتر وهو يقول: "لقد شكَّل المؤلف هذه الصورة للملك الكامل: من يعلم رُبَّما استطاعت هذه الصورة أن تتوغل وتصل إلى الإسكوريال،

فتساعد فى تعديل السلوك تجاه أبناء جنسه ؟"[٢٧]. إذن فالشئ الذى لم يهم لونا كثيراً هو كتابة قصة الخليفة أو قصة أمير المؤمنين. فأمير المؤمنين الوحيد المسيطر على عقله وتفكيره هو الملك الذى كان يحكم من ذلك الوقت الإسبان الكاثوليك ، وهو من كان سيقرر عما قريب مصير الشعب الموريسكى.

قوالب اللون الشرقى

لقد أذهل جهل لونا الفاضح بتاريخ الأندلس الجميع، فهو يأسى عليها كإحدى الفرص الضائعة. وقد اختصر ما مضى خلال ثمانية قرون فيما يشبه خطوة فرس واحدة هى تلك الخمسين عاماً المزعومة. فخلالهما يحدث الغزو الأول وثورة "الطوائف"، وإعادة تأسيس السلطة الشرعية، واستقلال المسلمين بإسبانيا والانهيار اللاحق للعهد الثانى من "الطوائف". وقد اعتمد فى كتابه على مراجع مباشرة ومهمة هى كتاب أمبروسيو موراليس "تاريخ الملك رودريغو" أو كتاب "التاريخ الإسلامى" لبدرو دى كورال والتى حاول أن يحل محلها لدى الجمهور[٢٨]. وقد استعان كل من كورال ومن بعده موراليس بطريقة مستقلة بكتاب "تاريخ المسلم الرازى" لمؤلف من القرن العاشر (أحمد الرازى) والذى توفرت ترجمته إلى اللغة الإسبانية منذ النصف الأول من القرن الرابع عشر[٢٩]. ولكون هذا الكتاب النموذج الوحيد تقريباً للتأريخ الإسبانى – العربى الذى كان فى متناول اليد، فقد تحول إلى ملكية عامة لمؤلفى ذلك العصر. ومن العجيب أن لونا لم يقدم تلميحاً حول مدى معرفته بهذا الكتاب حتى صدور الجزء الثانى من روايته عام , ١٦٠٠ فقد تضمن هذا الجزء وصفاً لإسبانيا مستوحى من ملخص مشابه بدأ به كتاب "الرازى"[٣٠]. وهكذا يعتذر لونا فى هذه النقطة عن عدم اتباعه الخطة نفسها، لكى يطرح "السبب الحقيقى لضياع إسبانيا، ألآ وهو الخدع والخيانات والأكاذيب" (II,fol.30 r) التى لجأ إليها الملك رودريغو ضد العائلة الملكية وضد آخر فرد من رعاياه. وبالكاد يوجد فصل شبه تاريخى لا علاقة بينه وبين هذه المصادر، ولا ترى فيه حتى بعض الخرافات التى كانت تدور حول رودريغو والتى استمرت حتى نهاية إسبانيا المسلمة[٣١].

الحق أن مشكلة لونا الوحيدة كانت تقتصر على إعطاء مذاقٍ غريبٍ للحلوى الإسبانية – العربية؛ ولهذا استعان بخيال منحته إياه حكاية شرقية(٣٢)، كانت تخفق بشدة داخله. وكان خطاب كابا واحداً من أفضل النماذج التى امتلأت بالرمز :

> ولأن هذا الخاتم الذى أرسله داخل هذا الخطاب مع تلك الزمردة المرصعة، وضع على المائدة وحيداً ومهملاً (إن هذه الجوهرة ملكى وملك أهلى الذين أقدرهم) ووقع فوقه السيف الملكى وللأسف الشديد شطر الحجر الأخضر إلى نصفين، ولم استطع أن أصلحه.

. (I, fol. 12 r)

لقد أتاحت حساسية لونا اليقظة إلى جانب خزانة الذاكرة الجاهزة دائمًا مضامين وخيالات كان فى حاجة إليها. وهكذا اكتظ العمل بالخرافات والحكايات الخيالية مثل خرافة الحصان المعدنى الذى استخدمه ملك غرناطة بيتيث ابن حابوظ للدفاع عن غرناطة (التى أعادها واشنطون إرفينغ)(٣٣)، أو حكاية الأشرار فى المدينة التى استعصى غزوها وذلك لوضع خلايا النحل داخل أسوارها، وكى يخضعوها كان لزامًا عليهم السيطرة على النحل أولاً بواسطة ملاءات محلاة بالعسل. إلى جانب استطاعة أحد القادة القضاء على الملك وكل منْ معه بضربة واحدة، وذلك عن طريق دعوتهم إلى حفلة موسيقية راقصة مقامة فى أحد الأجنحة لحديقة رائعة، ويعتمد المبنى المقام به الحفلة على أعمدة صُنعت من الملح، وكان هناك جهاز مائى يسمح بإغراق الأساسات عند الحاجة، وفى اللحظة المناسبة فتح المتآمر القناة وسقط السقف بعدها على رؤوس الحضور جميعا.

ومثلما حدث مع بيريث دى إيتا، استفاد لونا أيضًا من كتب الأغنيات الشعبية القديمة كسياق لخيال استوحاه من الشرق. مثلاً يلقى رسول من قِبل طاريف إلى الفالنسيين المحاصرين مصرعه من سهم غادر أطلقه حارس على أحد الأسوار، وهكذا يستثمر لونا المصير الذى لاقاه دون دييغو دى ريبيرا فى قصيدة "الُورا

المحاصرة"[٣٤]. والملك يعقوب المنصور وهو "مسلم من بلاد المسلمين"، ليس هناك شك في أنه لم يكذب طوال حياته، وهو يُمدح على ذلك فى سيرته الذاتية. وقد أعطته قصيدة ابن عمار كل الحق، وهو يوصى ابنه قائلاً : "لا تكذب، فليس هناك رذيلة أسوأ من الكذب، والكذاب هو تلميذ للشيطان. إن رجلاً بلا فضيلة هو خائنٌ للحقيقة وعدو لها" (II, fol. 22 r) .

وقد أدت معاناة لونا من أجل الإبداع إلى توجهه للاستفادة الآلية من بعض الأعمال الأدبية. وقد وضع يده حتى على الحكاية التى ترويها قصة " ابن سراج والجميلة شريفة "، وهى ملكة الروايات الموريسكية. لقد استفاد من هذه الرواية كى يحكى لنا مصير إيخيلونا، التى تم إنقاذها وهى طفلة صغيرة من كارثة على يد خادم طيب، وقد نشأت بين أبناء هذا الخادم فى مدينة إيلتورخى Iliturgi، مع كل التعقيدات المنتظرة والمتوقعة عند وصول الفتاة إلى سن الزواج. لم يترك لونا للشعر الفرصة كى يصعد إلى رأسه، وخرج بالحكاية عن طريقها كى يوضح فضيلة عبد العزيز الذى حافظ على عفة الفتاة. وهكذا استمر كل شئ رهنًا للمسة الأخيرة التى تؤكد التناقض العظيم بين عرب لونا وبين السلوك المتوحش للملك رودريغو .

دفاع وأسطورية

لم يستطع أى شئ أن يصرف ميغيل دى لونا عن هدفه فى معارضته لأهواء إسبانيا الرسمية، فأحدث فى سبيل ذلك أسوأ المصاعب فى النظام "التاريخى" . ولم يتوقف أيضًا عن التأليف كما يريد فى موضوع سكان إسبانيا الأوائل . فهو يعارض التقاليد التى أرساها القديس إيسيدورو، ويرى أنه بعد الطوفان، جاء سام ابن نوح [٣٥] كى يعيش ويعمر إسبانيا . وهو عند لونا سام ولقبه طفيل، أى أنه عربى أصيل. وسام طفيل هذا، أبو إسبانيا "السامية" بالطبع، كان فلكيًا وعالم رياضيات وفيلسوفًا طبيعيًا، بمعنى، أنه علمانى لأقصى درجة. وقد عثر ابن طريقى فى ميريدا Mérida، وهى مدينة أنشأها هذا البطريرك الجليل، وليس الرومانيين، عثر بها على لوحة حجرية منقوش عليها هذه المعلومات التى تمكّن الخبراء من حل شفرتها بصعوبة.

فيما بعد، أصبحت شبه الجزيرة الأيبيرية مدينة مفتوحة أمام الغزو لكل منْ تسول له نفسه: يونانيون وأرمنيون وقرطاجيون وبشكنس ورومان وجرمان وقوط وعبريون وأخيراً العرب، في عملية "ليس لها نهاية" (II, fol. 33v) فما أقل جرم هؤلاء العرب لغزوهم إسبانيا.

في عصرٍ كانت فيه الكنائس الإسبانية الرئيسية تقتل بأمر من الأساقفة ، وبدأت فيه طليطلة وبورغوس مجالس البلاط الملكي بشجار حول الأسبقية، قرر لونا أن يجعل من قرطبة رمزاً للبطولة بما لديها من ماضٍ عظيم. فقد استسلم القرطبيون المتمردون لعبد العزيز على شرط "ألا ينقل الملك ابن سريخ عرش وملك إسبانيا في أى وقت، إلى أى مكان خارج هذه المدينة، وسيكون البلاط الملكى، ورأس المملكة الإسبانية في قرطبة كما هو الآن وهكذا فى عصر المسلمين، مثلما كان عليه الحال فى عهد المسيحيين" (II, fol. 76 r) . إنها ضربة ضد مدينة بورغوس[٣٦]، وضد مدينة طليطلة، وأيضًا ضد مدريد. فلونا لا يدارى ثقل الظل الذى تبعثه فى نفسه قشتالة وسكان شمال إسبانيا. ففى كتابه توصف مملكة دون بلايو بأنها باردة وعقيمة وجوها سيئ. وفى إسبانيا تنتشر اللغات العربية واليونانية والعبرية والقوطية والرومانية، ويجب منحه العذر على الطريقة التى أشار بها إلى اللغة الباسكية. سكان الجنوب "أذكياء" ولكن الشماليين "بدائيون وأوغاد وأفظاظ، ومختلفون فى كل عاداتهم وملبسهم وروحهم، وكذلك فى قيمتهم الشخصية، فهم لا يشبهون الجنوبيين فى أى شئ تقريبًا، ولغتهم أكثر بربرية أيضًا" (II, fol.35 r). إن لونا أندلسى منغلق ورجل حرب، وهو يوبخ المركزية الموالية لقشتالة وعدم الاكتراث الذى تواجه به الأندلس مسقط رأسه . فهو يحب مدنها التى لا يمكن مقارنتها بغيرها من المدن وأمام القول الشائع "أنه لا يمكن أن يُدعى ملكًا لإسبانيا من لم يملك طليطلة"[٣٧]، يقول هو عن هسبالا إن "الملك المنصور لم يستطع أن يُدعى بلقبه سيد إسبانيا، حتى فاز بتلك المدينة" (I, fol. 51 r) . وعندما أجبرت الظروف الجغرافية والسياسية عبد العزيز على نقل حاشيته إلى إشبيلية حتى يكون قريبًا مما يحدث فى إفريقيا، ترك مجلسه الملكى فى قرطبة التزامًا منه بعهوده. وقد أنشئت فى قرطبة منذ زمن جامعة عظيمة. بينما يصرح لوبى دى بيغا من أقصى الطرف الأيديولوجى المعارض قائلاً من المسرح :

فليـمت المسلمـون الخـونة !

ولتعش قشتالة القديمة(*) ![38]

وقد عبر لونا عن بغضه أيضًا للأوغاد، الذين تحولوا فى تلك الفترة، من مجرد شخصيات مسرحية خشنة، إلى أن يكونوا رمزًا لأسمى معانى الشرف الإنسانى[39]. وقـد وجـد العـرب عنـد البشـرات Alpujarras وحدات من الأوباش يدافعون عنها، ولم يستطع العرب هزيمتهم حتى باعهم واحد منهم يُدعى فانديتو "لقد خان وطنه وأبناء دمه، إنه ملعون" (I, fol. 29 v) . وأصبح من الصعب التحرى عن نهاية دون رودريغو، ذلك أن الراعى الذى استبدل ملابسـه الملكيـة، " كان فلاحًا طيبًا يتحدث قليلاً جدًا "، (I, fol. 25 r) فهو بالكاد يعبر عن نفسه. إنه نوع من العداء مأخوذ من أحد الفصول الختامية لرواية "أوثمين ودراخا" فى كتاب "عثمان الفراجى" (١٥٩٩).

على صعيد آخر ليس هناك ما يخفيه لونا فى هذه القصة التى ألفَّها والتى يشكل فيها المسلمون البرنامج السياسى والاجتماعى والدينى الذى كان يجب أن تتبعه إسبانيا لكن لم تتبعه فى ذلك الوقت. إنها بعض الدروس التى يلقيها حول القضية الموريسكية . عندما رسى عبد العزيز فى الجزيرة Algeciras كى يخضع الطوائف المتمردة، وعد طبقة النبلاء إذا انضموا إليه. – فكل منْ كانوا بجانبه فى اللحظة الحاسمة تمتعوا بميزة عظيمة – "بأنهم سيكونون فرسانًا وشرفاء إلى الأبد وسيتمتعون بحرياتهم ومميزاتهم المعهودة " .(II, fol. 72 v) . ومن أجل التأكيد على ذلك فقد ضم إلى الكتاب النص الكامل الذى يعلنهم" نبلاء وفرسان من أصل طيب إلى الأبد"، ويتمكنون هم وذرياتهم من القيام بدورهم المشرف ومناصبهم الرفيعة وفقًا "للقانون العربى الذى يأمر وينظم" (II,fol.74r) . ولا يمكن للتلميحات هنا أن تمر دون ان نشعر بها، خاصة وأن هناك قطاعًا ذا آراء معتدلة[40] كان يؤيد فكرة استيعاب الموريسكيين عن طريق إتاحة

(*) إن لوبى نفسه يقرر أهمية إشبيلية فى إحدى مسرحياته (نجمة إشبيلية) ، فليس ملكًا منْ لم يملك إشبيلية " (المراجع).

الفرصة لهم لشغل المناصب الحكومية والتحلى بالدرجات الشرفية الأولى. والحق أن هؤلاء الموريسكيين قاموا بتقديم شكوى تاريخية، عام ١٥٦٦ أمام مجلس غرناطة عن طريق فرنثيسكو نونييث مولاى[٤١]، يتظلمون فيها من نكران الجميل الذى عاملتهم به الملكة الإسبانية وهم الرعايا الوحيدون الذين ظلوا على إخلاصهم أثناء الحرب الأهلية. فالنموذج السياسى الذى ضربه عبد العزيز كان من الممكن أن يتجنب بعض المزالق على غرار مع ما حدث من الموريسكى الفالنثى الذى كان سيداً لماركوس دى اوبريغون فى شمال إفريقيا.[٤٢]

وتظهر أهداف لونا ومقاصده واضحة وتصل إلى ذروتها فى التفصيلات الدقيقة. وقد أصابت كل منْ قام بدراسة كتابه حتى الآن الدهشة لملاحظاته الهامشية حول المفردات العربية فى النص "المترجم"[٤٣]. إنها تقنية عالم إنسانيات. وعن استخدامه المستهتر لها. كان ناصحه ودليله الراهب أنطونيو دى غيبارا قد أعطانا نموذجًا سابقًا له[٤٤]. وقد أفصح لونا برضاء تام عن هذا العبث الصبيانى الذى قام به حين "وضع فى الهامش نفس المفردات العربية الصعبة، حتى يستطيع القراء العالمون بهذه اللغة أن يروها ويتمتعون بها لو كانت واضحة ومترجمة بصورة صحيحة" (I, fol. 2 v) .

فى ذلك الوقت كان إخوانه الموريسكيون بالطبع هم الوحيدون القادرون على القيام بهذه المهمة. وعلى ضوء العداء الرسمى للغتهم المستهدفة والذى كان يهدف الى القضاء على مظاهرها اللغوية حتى التافهة منها، يمكن إدراك هذا الشعور "بالمتعة" جيداً. ربَّما تكون آخر محاولة للدفاع عن شرف هذه اللغة، هو ما قام به نونييث مولاى[٤٥] عندما أخذ يُذكِّر بأن أناجيل مسيحيى بيت المقدس مكتوبة بهذه اللغة، وأنها معروفة كلغة عامية لمسيحيى جزيرة مالطة الشرفاء.

الصعيد الدينى

مثلما بدأت القضية الموريسكية وانتهت داخل نطاق كونها قضية دينية، فإن كتاب لونا يمكن اعتباره خطوة حاسمة نحو المرافعات المثيرة للجدل حول هذا النوع

من القضايا. وموقف لونا يقوم، في المقام الأول، من خلال إطار حدده حدثان تاريخيان راسخان هما: أن موقف المسيحية القوطية تحت حكم رودريغو كان محزنًا ومشجعًا للإسلام تحت قيادة الحكيم أمير المؤمنين المنصور على غزو إسبانيا. بعد ذلك، يأتى دور المرسوم الذى وضعه المنتصرون من المسلمين والذى احترم حرية الأديان لدى المهزومين من الإسبان. نتيجة لذلك، لم تعرف إسبانيا المسلمة على الإطلاق أية مشكلة من نوعية المشاكل التى طرحت نفسها على الملكية الكاثوليكية فى عصرها.

علاوة على ذلك، فإن الشعور الدينى لدى لونا كان ظاهرًا من خلال إعجابه بـ "الفيلسوف المجرب" (I,fol.89r)، الذى كان يعبر عنه دائمًا. أولاً، إن الإنسان بطبيعته يميل إلى تقديم القضايا التى تتعلق بالمصالح الشخصية على غيرها من قضايا الإيمان، وهذا ما أحدث على مدى العصور حالات من التحول من دين إلى آخر أو حالات من الردة. وهكذا ففى رواية لونا تتحول أميرة عربية إلى المسيحية كى تتزوج من رودريغو، ويسلم الأسقف اورباس كى تكون لديه حظوة عند العرب، وأعداد هائلة من الإسبان فعلوا نفس الشيء كى يستطيعوا أن يتزوجوا من المنتصرين. وكان يُنظَر إلى الاستثناءات لتلك القاعدة بعين الشك، وقد تم القبض على زوجة رودريغو فى قرطبة، دون أن تكون هى أو أحد من قومها هدفًا لأية معاملة سيئة أو قهر. وقد أحبها فيما بعد الأمير محمد خيلهاير، ولكن على عكس ما يُتوقع منها، فقد رفضت العودة إلى دينها الإسلامى القديم، وفرضت التحول إلى المسيحية كشرط للزواج الذى كان عليها ابقاؤه سرًا لأن اللحظة "كانت قاسية وغير مناسبة لهذا الحدث" (I,fol.26r). عندما اكتشف الأمر مَثُل الزوجان أمام الكنيسة الكبرى التى طالبتهم ثلاث مرات بالعودة إلى دينهم الأول. وعند رفضهم هذا القرار تُقطع رأساهما بموافقة أبى الزوج، الذى كان ملكًا على تونس. ليس هناك تعليق، وإن كان يبدو سلوك الأميرة طائشًا أكثر منه نموذجًا يُحتذى به والمصير الأخير للزوجين يبدو وكأنه استجابة للتحريض والاستثارة. أما إيخيلونا الذكية جدًا فقد طلبت فقط من عبدالعزيز ضمان بقائها على دينها المسيحى قبل إتمام الزواج.

وقد ثبت كيف أن العرب (لونا لا يعجبه كثيراً تسميتهم بالمسلمين) قد استفادوا كثيراً من الذين دخلوا فى الإسلام على جميع الأصعدة (السياسية والعسكرية والاقتصادية) وكانوا يجزلون لهم العطاء لجدارتهم وأعمالهم . فلم تكن هناك قضايا مذهبية أو قضايا شرف متعلقة بالدم. والدخول فى الإسلام (الذى كان يبحث عنه المهزومون ولم يفرضه المنتصرون) منح المساواة التامة وفتح الباب أمام كل الفرص. فقد أتاحوا للمسيحيات الداخلات فى الإسلام كى يتزوجن "متعة السيادة التى يتمتع بها الذكور أنفسهم، مقدمين لهن حريات أخرى وقطع من الأراضى" (I, fol. 39 r) .

ولكن، لم يكن غزو إسبانيا عن طريق العرب ولا استردادها على أيدى المسيحيين أدنى مظهر لحرب صليبية أو حرب دينية. وقد أكد لونا هذه النقطة الجوهرية فى نص الرسالة التى وجهها بلايو إلى طاريف والتى استوحاها كتصريح مهيب للحرب : " ... على الرغم من احتلالك مملكة إسبانيا وهى أرضنا ؛ فلدينا ثقة فى الله أنه بعون منه سوف نستعيدها، وهذا هو مقصدنا، وليس الذى تدعيه أنت" .(I,fol.40v) . وعند تطبيقه لهذا المعتقد استولى بلايو أولاً على مدينة كانخيس Canges الصغيرة وبعدها استولى على مدينة ليخيو Legio، التى "كانت تتبعه من الناحية « القانونية » (I,fol.109v) . أما لونا الذى اعترف أن هدفه "لم يكن سوى التذكير بالحقيقة بالعدل وببساطة، دون الميل نحو طرف من الأطراف " (I,fol.R) ، فقد تخلص من الطرح الدينى مستدعيًا نظرية "التدجين" للاسترداد وكأنها طريقة بسيطة لتقويم اغتصاب غير مقبول تاريخياً[٤٦]. فى ظل هذه النظرية، فإن أسباب الحرب قد انتهت، بشكل واضح، مع ضم أراضى مملكة غرناطة . وقد كان لدى ألد أعداء الموريسكيين فكرة سيئة، وهى التى أكدها الطرد الذى تم فيما بين عام ١٦٠٩، ١٦١٠، تقول هذه الفكرة إن الاسترداد لم ينتهى طالما بقى مسلم واحد يعيش على أرض إسبانيا، ولهذا فهى تمنح شرف استرداد إسبانيا للملك فيليبى إيرمينخيلد[٤٧] وليس لفرناندو وإيسابيل.

ويرغب لونا أيضًا فى إصدار أحكام دينية مباشرة، ويستطيع أن يفعل ذلك بفضل التاريخ المزيف الذى صنعه لشخصيته طاريف بن طارق. فهذا الأخير يسرع فى إظهار

احترامه للمسيح والعذراء مريم كإطار من التفاهم المبدئى بين الدين الإسلامى والمسيحية، ولكنه فى نفس الوقت يلجأ إلى المسائل العقائدية التى تباعد بينهما، والمحددة بشكل غير صغير فى عقيدة تقديس الصور(٤٨)، والتى تُذكَر دائمًا بشيء من الحرج. فالقوطيون "يقدسون يسوع، ابن مريم العذراء، من ربها وخالقها ويقدسون صورته وهو حى وهو ميت مصلوبًا على صليب" (II, fol. 33v) . لقد جعل الفساد الذى أحدثه رودريغو (خاصة المعاشرة الزوجية غير الشرعية لرجال الدين)(٤٩) عددًا قايلاً من المسيحيين هم الفضلاء بحق "وهؤلاء كانوا يتعاملون بصدق مع بعضهم البعض، ويتحلون بالإيمان، ويحترمون وعودهم ويقومون بأعمال طيبة" (II, fol. 34 r) . وفيما يتعلق بالاستفادة من حكم شهير أصدره الراهب إيرنانئو دى تالابيرا (٥٠)، فهؤلاء المسيحيون الطيبون لديهم فضائل أخلاقية "لا يعتبرها قومنا العرب ميزة طيبة" (II, fol. 34 v) . ولكن أغلبية المسيحيين كانوا فى مجملهم فاسدين، عبيد لأهوائهم ويشربون الخمر بإفراط. فالنمط العام للمجتمع المسيحى كان بغيضًا وحقيرًا(٥١) : "ولكن الفاسدين منهم(وهم أغلبية) يحتفظون بعادات سيئة، وينتشر بينهم الظلم والخيانة. إنهم كثيرو العمل، قليلو الحظ" (II, fol. 34 r) .

وسوف يُتاح لقراء "القصة الحقيقية" الفرصة لتعلم الإسلام من مصدر موثوق به، بادئين من نقطة أن الله "قد اختار منذ الأزل منْ يختصه برحمته" (I, fol. 4 r) . ومع ذلك، لم يقم لونا سلامًا مع القدرية مهما كلفه الأمر(٥٢)؛ بل أنه يحاول أن يعقد صلحًا بأى وسيلة مع العقيدة المسيحية. فعلى شاهد قبر يعقوب المنصور تقرأ هذه الكلمات الزاهدة : "انظر لقد اشتريتك بثمن باهظ، وأعطيتك ميزة إنقاذ نفسك بطاعتك للكتاب" (II,fol.29r) . وتحت مبدأ الإسلام الذى يشمل أيضًا "القدرية" (ذلك المبدأ الذى اعتادت عليه أسماع المسيحيين فى هذه الفترة)، تختلط الأفكار أكثر مع إفساح الطريق أمام موقف عقائدى ذى مضمون يحمل طابع كلفينوس(٥٣): "انظر : إن البؤس والفقر ليسا فى فقد الآباء والأقارب، ولا فقد المتع الزائلة؛ بل أن تفقد محبة الله وتُحرم من نعمه الخالدة" (II, fol. 29 r) .

ولم يوضح لونا هذه القضية وينقذها من حيرتها وترددها بين الدينين المسيحى والإسلامى، على الرغم من سهولة إدراكها بين قومة. وقد تحرّك داخله، علاوة على ذلك، ميل قوى نحو العقلانية . ولاشك أنه قد تعرف على أفكار ميكيافيلى وتاسينو، والتى كانت منتشـرة أكثر ممـا كان يعتقد، فى إسبانيا فى ذلك العصر، وكانت سمة مميزة لمنْ كانوا يدعون "رجال السياسة"(٥٤). وعلى الرغم من الفضيحة التى يمكن أن تحدث، لم يستطع أحد المغتصبين العرب أن يمنع نفسه من الحديث إلى ميكيافيلى فيما يشبه الرواية الإسلامية :

> ... بين كل الرجال ذوى الحق الطبيعى لم يكن هناك خلافة للملك، لأن ملوك الأرض كانوا مستبدين، فقط يمكن أن تدير وأن تحكم بالانتساب إلى مُلك الله الذى دعمه بالقوة والمعرفة وليس شيئًا آخر (I, fol.59r) .

وقد رفض لونا، متفقًا فى ذلك مع الدفاع عن الدين الإسلامى، بعض قواعد العقيدة المسيحية واعتبرها غير منطقية . وقد تسرب منه ذلك بمهارة شديدة وهو يفند الاعتقاد القائل بأن المهر الأندلسية يمكن أن تحمل من الريح : "على الرغم من أن هذا الرأى أعتبره غير صحيح، وصادر ممنْ لديهم معرفة قليلة بالفلسفة الطبيعية، فلا تستطيع مهرة، أو أى حيوان آخر حى أن ينجب دون صلة بذكر من نفس نوعه" (II,fol.34v) . ومن هنا اتخذ موقفًا للقيام بهجوم عنيف ضد "خيال هؤلاء الفلاسفة [ولنقرأها رجال اللاهوت] الذين يعيشون فى هذه المملكة والذين يتصنعون الخيال ويلفقونه ضد الطبيعة، وضد النظام وضد أنظمة الطبيعة التى وضعها إلهنا العظيم من أجل الحفاظ على السلالات كلٍ على حِدة" .(II, fol. 34 v) . ويرفض لونا "لسبب علمى" كل إمكانية الحمل العذرى كنوع من وضع اللغم، بالتالى، فى طريق التجسيد والطبيعة الإلهية للمسيح" وهى نقطة خلاف عميق بين الدينين المسيحى والإسلامى(٥٥). وهكذا يمكن أن يدور الجدل حول أى نوع من المسلمين كان لونا . ولكن يكفى أن نتأكد أنه لم يكن مسيحيا(٥٦).

ولم يلمح لونا أو يشير إلى الرسول محمد ولو لمرة واحدة فى كل الكتاب. وهكذا تجنب أن يصاحب اسمه بالإهانات، وكان ذلك أمرًا إجباريًا فى ذلك الوقت. وعلاوة على ذلك، فقد استطاع أن يثبت بذلك أن النبى ليس هو جوهر الإسلام، ولذا فقد أقصاه حتى الفصل الأخير.

وأخيرًا، لم يشكل اليهود أية مشكلة خاصة، فقد حافظوا على دين موسى "على الرغم من إفسادهم له" (II,fol.34v) ، متفقًا فى ذلك مع ما استقر عليه الدين الإسلامى والديانة المسيحية.

ميغيل دى لونا أو التاريخ السرى

أحدثت طريقة عمل ميغيل دى لونا، وتزييفه غير المسئول للموروثات، أحدثت كما عرفنا ارتباكًا عظيمًا لمينينديث بيدال الذى - دون أن يعرف رأسًا من قدم لهذه الأكاذيب - أصدر حكمًا متطرفًا حول الصحة العقلية لمترجم اللغة العربية : "كل تزييف لابد أن يكون به شئ من الاضطراب، ولكن فى حالة لونا يكون مضطربًا كثيرًا، فتلفيقاته قادرة على إدهاش وإدارة رأس القارئ، مثلما يفعل أى مجنون، لأنها تشوش وتعارض دون هدف ولا مضمون كل ما اعتدنا أن نعرفه من خلال الموروثات والتقاليد" (pp. 49-50) .

ولكن هذا يعتبر خطأً عظيمًا ؛ فعلى الرغم من ثقافته المحدودة، وعدم امتلاكه لموهبة شعرية، استطاع لونا أن يؤثر فى القارئ بما يتمتع به من حيوية عبقرية. والحق أن بيدال لم يحالفه التوفيق؛ بل أن خلافه مع لونا أيضًا لا عذر له، خاصة بعد ما أوضحه غودوى ألكانترا حول أعمال لونا فى دراساته. وهكذا دفع مينينديث بيدال ثمن عدم اهتمامه بواقع القضية الموريسكية، الذى لم يكن قاصرًا عليه وحده، بل كان شائعًا فى كتب التاريخ اثناء القرن التاسع عشر، الذى استمرت فيه القومية "الليبرالية" على طرحها لنفس أطروحات المدافعين عن الطرد على نهج دوق ليرما.

فى مواجهة لهذه الحركة المزيفة للقضية الموريسكية ظهرت بعض الأحكام القاطعة الصادرة من بعض المستعربين البارزين. فيرى ل. ب. هارفى أن لونا يبدو ملتزمًا مع كل محاولة يقوم بها بمشروع أسطورى مماثل لمشروع ألواح جبل ساكرامونتى الرصاصية (٥٧). ويلاحظ ج.ت. مونروى الطبيعة الجدلية للخداع التاريخى عند لونا واتجاهه نحو الدفاع عن التسامح الذى أجبره على الوقوف فى صف واحد إلى جانب الرواية الموريسكية (٥٨) وذلك من أجل بعض التأثيرات العملية فى القارئ. والعلاقة هنا سليمة وينصهر فيها كل من الأدب والتاريخ. فكتابات لونا لا تعمل فى الفراغ، وإذا كانت البداية تعطى انطباعًا أدبيًا فهذا تأثير محسوب من أجل البحث فى أعماله عن النصف الآخر التاريخى غير المكتوب (لأنه لا يستطيع كتابته). وقد سارت على نفس المنوال الرواية الموريسكية التى تشير وتلمح إلى الواقع من خلال نظام يعتمد على التناقضات الصامتة (٥٩).

واعتبار لونا هذا كمضطرب عقليًا هو فى الحقيقة قرين للإطراء الروتينى للرواية الموريسكية بأنها "قصص قصيرة" سطرها » قلم ملاك « من أجل التسلية التقية الورعة (٦٠).

والحق أن الرسالة التى يتضمنها كتاب لونا والتى لا تبدو جلية أبدًا، ولكنها موجودة فى كل وقت وكل مكان تصل إلى القارئ على أكثر من صعيد. فالعرب قد جاءوا إلى شبه جزيرة أيبيريا ليس فقط كحكم إلهى(٦١) بسبب ذنوب رودريغو (وهى نظرية تاريخية مسيحية)، بل أيضًا كبديل بعثته العناية الإلهية لإصلاح وتقويم ما وصل إليه القوط من فساد. فالعرب يمثلون مستوى أخلاقى سامى، يقوم بصفة خاصة على احترام العهود، وهو يؤدى إلى حرية العقيدة . وتصلنا الدروس المستفادة من التاريخ فى إمكانية العيش بنظام فى ظل مبدأ "التدجين" وليس هناك أسبابُ قضائية أو دينية تدين الخلف بما فعله السلف، هذا هو المقصود من الخلف وهم الموريسكيون الذين لم يذكرهم لونا سوى مرة واحدة فقط (٦٢) . بعد ذلك كله، هناك مجال للدفاع عن الدين: الدين الإسلامى ليس شيطانيًا، ولا بربريًا ؛ وهو دين يدعو للأخلاق والفضيلة،

بينما المسيحية ليست فى مأمن عن بعض الاعتراضات المنطقية ولاتزال بعيدة غير قادرة على اعتبارها إطاراً للكمال الأخلاقى. ويمكن للمسلمين والمسيحيين أن يتفاهموا عن رضا وطوعًا سواء فى السلم، أو حتى فى الحرب (أى نوع من الحرب)، فلديهم مفاهيم دينية مشتركة، ويكفى أن نذكر أن رجل الدولة العظيم فى إسبانيا المسلمة كان يُسمى، يعقوب ويعنى سانتياغو (٦٣). وهكذا فإن تطهير الدم، والعداوة بين الطوائف، والشعور الاجتماعى بالشرف، والنزعات الإقليمية المختلفة، والقوطية المعادية للسامية، كل هذا عرضه لونا وكأنه بقايا أساطير وأوهام قديمة. وأخيراً، الاختلاف الجذرى المبرمج: إصلاح يقوم على العمل والعلم والتجارة ومكافحة الفقر وحرية العقيدة، فى تحالف مع مشروع تبناه السياسيون واليهود المتنصرون (٦٤). وكان تغير الاتجاه الجذرى هو المعادل الحديث لإبعاد إسبانيا عن كابوس رودريغو (حقًا من خلال سامية جديدة، يقوم فيها المتنصرون بدور الرأس، والموريسكيون بالأذرع). لأن المناظرة بين إسبانيا القوطية تحت حكم الملك المغتصب وإسبانيا القوطية الجديدة تحت ظل العاهل المتقشف هى مناظرة محزنة وتدعو للكآبة فى كتاب لونا.

ليس من قبيل الصدفة أن "القصة الحقيقية" قد تم طبعها فقط فى وقت سابق لعام ١٦٠٩ فى كل من غرناطة، سرقسطة وفالنسيا(٦٥)، تلك المدن التى كانت بؤر الاهتمام القوى بمستقبل الموريسكيين، الذى كان يشكل قضية حاسمة لهذه الممالك. وكما شاهدنا، فقد قرأها المسلمون الأندلسيون بشغف عظيم؛ فقد أضفى لونا مسحة من الحقيقة على المناقشة القائمة حول القضية الموريسكية، التى تمثل العودة إليها عودة إلى مناقشة الهوية الإسبانية . والعودة إلى القضية الموريسكية، كما نعرف اليوم، قد وجهها دوق ليرما، ولكن هناك أيضًا آخرون بإمكانهم توجيهها أمثال بيريث دى إيريرا وثيو ريغو أو بدرو دى فالنسيا، حتى لا نقول ميغيل دى لونا. فقد كتب هذه "القصة الحقيقية" ولكن ليس لما حدث فى القرن الثامن، ولكن لما كان يحدث فى زمنه هو ولأنه كان فى السر مختلفًا عن الجماعة، لم يكن لديه بديلاً سوى أن يجعل قصته تكتب كتاريخ سرى. وهذا كان حال كل الإنتاج الروائى فى إسبانيا فى القرن السادس عشر.

حقًا إن هذا الكتاب الموريسكى واستراتيجيته المتشابكة قد دفعا ثمنًا باهظًا من "التاريخ" الذى تم اختزاله حتى أصبح مجرد مركبة تحمل إرادة الأسطورة لديه. ولكن هذا الجرم لم يكن خاصًا به وحده، فقد كان من المعتاد ارتكاب هذه المخالفة داخل وخارج إسبانيا، خاصة فى المضامين ذات المحتوى الفكرى[٦٦]. والتى كانت تعتمد فقط على وجود سبب جدير بالدفاع عنه، والسبب الذى كان لدى لونا كان جديرًا بكل الاحترام. وكما رأينا، فإن لونا قد تعلم من أحد الأساقفة (على الرغم من كونه ليس مسيحيًا قديمًا)[٦٧] أن يستفيد من التاريخ كى يجيز ويمرر بضاعة أدبية مهربة. وعلى الطرف الآخر يقف كيبيدو ملوحًا بتطرف مبالغ فيه، أكثر من لونا نفسه، ومدافعًا عن "سانتياغو قاتل المسلمين" وعن أشياء أخرى عزيزة على قلبه، دون النظر إلى كونها حقائق أم أكاذيب (لأنه لا يعنيه ذلك).

وقد كان كل ما يهم المترجم ميغيل دى لونا هو أن يجعل صوت الموريسكى فى كفاحه من أجل شرفه الإنسانى ومن أجل وجوده فى الحياة مسموعًا لدى الآخرين. وإرادة الأسطورة لديه هى رد فعل طبيعى للتعتيم الذى واجهت به إسبانيا الرسمية كل بادرة وكل دليل، ليس فقط على الاختلاف معها، بل على مجرد التنوع الأيديولوجى البسيط بين الناس. ومن الناحية التقنية فإن أفكار لونا حول العرب ليست أقل زيفًا من أفكاره حول القوطية المتفاقمة فى عصره، والروح الجدلية عنده ليست هى التى تقفز من وقت إلى آخر فوق سياج الدراسات التاريخية (كما حدث ويحدث فى كل مكان بالعالم)، بل إنه يستقطبها، ويغزوها بأفكار وعقيدة دينية وسياسية تبعد بها عن طبيعتها الخاصة . لقد جعله الضمير المسيحى العريق لا يكتب ما يؤمن به بحق، وفرض عليه كما أراد إرادة الأسطورة . فقد أجبرت محاكم التفتيش[٦٨] نيكولاس أنطونيو (أحد معاصرى مابيبون) على الصمت، وهو المدافع عن الزهو الذى يحدثه التاريخ المزيف.

لقد كان التاريخ بصفته عملاً ثقافيًا، أحد ضحايا الأهواء المتوترة فى جمهورية الرجال شاردى الذهن، وتُعَد القضية الموريسكية نموذجًا بارزًا لمعنى تحول إسبانيا إلى "ضحية لدعاية سياسية بدأت فى القرن السادس عشر"[٦٩]. وبعد مرور قرن ونصف

قرن من التأريخ الحديث، ليس هناك ما يدعو للعجلة للتعرف على مدى اختلاف هذا التأريخ الحديث عن وجهات النظر الرسمية المعلنة خلال عام ١٦١٠ . وكما هو الحال بالنسبة لبدرو دى بالنسيا، الذى لم تنشر أعماله[٧٠]، والذى لم يزد عن كونه ملاحظة فى أسفل الصفحة، فإن ميغيل دى لونا قد فعل الكثير وكان يستحق سمعة أفضل من سمعته "كمزور" مضافًا إليها سمعته "كمَوتُور" و "ثَمِل".

هوامش

(١) بصورة رئيسية بسبب أعمال

D. Cabanelas Rodríguez, El morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965, y «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos , (1965-1966) 31-47.

حول العلاقة السياسية المحتملة انظر El morisco , p.231, «Cartas», 34

(٢) نشر رينيه رابو .E الجزء الأول لهذه الرواية فى غرناطة عام ١٥٩٢ . وتم طبع الجزء الثانى منها أيضًا فى غرناطة على يد سباستيان دى مينا عام ١٦٠٠ . وقد توالت الطبعات التى تضم الجزأين معًا منذ طبعة سرقسطة عام ١٦٠٣، وهى التى أعود إليها فى هذه الدراسة. وقد حظيت الرواية بنجاح عظيم فى الخارج، فقد تُرجمَت إلى الإنجليزية عام ١٦٢٧، والفرنسية عام ١٦٣٨، والإيطالية عام ١٦٤٨، انظر:

A. Palau y Dulat, «Manual del librero hispanoamericano» (Madrid, 1954) t.7

(٣) لا تستحق هذه الحكاية السخيفة أن نذكرها، فقد نشرها الموريسكى ميغيل دى لونا تحت عنوان ترجمة قصة طاريف ابن طارق، والتى هى فى الحقيقة من اختراعه، وقد بدا واضحًا فيها جهله بالمادة التاريخية وجرأته الأدبية الطائشة"

(J.A. Conde, Historia de la dominación de los árabes en España, [Madrid, 1820]1, p.x).

هذه الرواية الخادعة تعرضت للتنديد عام ١٧٩٩ في Cartas para ilustrar la historia de la España árabe por don Faustino de Borbon, según J.T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, (Leiden, 1970), p.9

وقد بدأ النقد الحديث لأعمال ميغيل دى لونا في الواقع مع غودوى ألكانترا، الذى يرى أن كتاب لونا الجرئ أكثر من كونه عبقرية، قد استغل الجهل العام باللغة العربية من أجل تقديم تعليقات ذات مغزى حول القضية الموريسكية

(Historia crítica de los falsos cronicones , [Madrid, 1868] pp. 8-10 y 97-102).

وقد اعتبر مينينديث بيلايو الكتاب "أحمقًا وتافهًا" وقد "نال شهرة فاضحة" واعتبر لونا "مزورًا غير كفء" حاول تزوير "بطريقة غير شريفة" ما نقلته الموروثات عن رودريغو والذى جسمه كتاب

Pedro de Corral (Orígenes de la novela, [Santander 1943],t. 2.p.106)

وقد اعتبر مينينديث بيدال فى كتابه

(Floresta de leyendas heroicas españolas, Rodrigo, el último godo, [Madrid 1925 -1927] 3 vols.)

أن لونا وعمله هما رأس "سلسلة من الاحتيالات الضخمة انحدرت إليها حركة التأريخ الإسبانى منذ نهايات القرن السادس عشر" (t.2, p.48) .

(٤) Floresta, t.2, p. 51.

(٥) "القصة الحقيقية للملك رودريغو، والتى يتناول فيها السبب الرئيسى لضياع إسبانيا والغزو الذى قام به أمير المؤمنين المنصور، الملك الآتى من إفريقيا وبلاد العرب، وحياة الملك يعقوب المنصور، قام بتأليفها العالم القائد أبوالقاسم طريف بن طارق، العربى المولد، وقد ترجمت من جديد من اللغة العربية بواسطة ميغيل دى لونا الغرناطى، مترجم الملك فيليبى". سرقسطة، أنخيلو تابانو، ١٦٠٣ . نموذج تكنور الموجود فى مكتبة بوسطن العامة.

(٦) ليس ضروريًا الإلحاح على سخف بعض الأحداث التاريخية المشابهة التى يصعب على المؤلف أخذها مأخذ الجد ولا يستطيع القارئ إدراكها بشكل معقول (فهنا يُذكر أن وفاة عبدالعزيز حدثت ما بين عامى ٧٤٢-٧٤٤) وعند ذلك نفذ صبر مينينديث بيدال "سلوك جدير بمجنون أو سكير أيضًا تقسيم الشخصية التاريخية لعبدالعزيز إلى شخصيتين" (Floresta , t. 2, p. 50) .

(٧) Ibid..t.2,p. 51: Menéndez Pelayo, Orígenes de la novela, t. 2, p. 106.

(٨) J.A. Maravall, El concepto de España en la Edad Media, [Madrid,1954], pp. 336-341.

لدراسة القضية التى لازلنا لا نعرفها جيدًا، ألا وهى القضية القوطية فى أدب هذه الحقبة . انظر:

C. Clavería , «Reflejos del goticismo español en la fraseología del Siglo de Oro», Studia Philologica, Homenaje a Dámaso Alonso, [Madrid, 1960], t.I, 357- 372 ; «Notas generales sobre los godos y su proyección histórica», Cuadernos Hispanoamericanos , 1973, núm. 280/ 282. 541-556.

(٩) لقد تم دراستها على يد

Menéndez Pelayo (Orígenes de la novela, t.2, pp. 90 y ss.) y Menéndez Pidal (Floresta, t.1, pp. 107 -127)

لدراسة تأثير واستخدام "التأريخ الإسلامى" فى أعمال خيمينيث بيريث دى إيتا، انظر

G. Girot, «la maurophilie litteraire en Espagne au XVI^{e} siècle» Bulletin Hispanique, 43 (1941) p. 267. M.S. Carrasco Urgiti, the Moorish novel [Boston, 1976] p. 94. Ediciones, en J. Simón Díaz, Bibliografía de la literatura hispánica [Madrid, 1965], t.3, vol. 2, 5383 -5393

(١٠) Crónica general de España, (Alcalá de Henares, Juan Yñiguez de lequerica, 1587) vol.3, fol. 293r.

"لقد بدأت القومية الوليدة المالك المسيحية فى اعتبار منْ لا يدينون بالكاثوليكية ممنْ يعيشون فى شبه جزيرة أيبيريا كشعوب غريبة عنهم. فقط الحرب، وليس الذكاء ولا التعايش، هى التى استطاعت أن تحرر إسبانيا. لقد ابتدعت الكنيسة أسطورة "القوطيين" المزيفة (اليوم يمكننا أن نقول أسطورة الأوربيين) فى مواجهة الواقع المتردى للساميين (نستطيع أن نضع مكانهم الأفارقة)".

(I. De las Cagigas, los mudejares [Madrid, 1949] t.2, p. 358).

(١١) J.M.del Estal, «Culto de Felipe II a San Hermenegildo» La Ciudad de Dios, 77 (1961) 523-552.

لقد أُدرجت قصيدة امبروسيو دى موراليس بين مواد المجلد الذى ظهر عام ١٥٨٧ .

(١٢) لابد من الأخذ بعين الاعتبار أنه حتى الآن لا يمكن تحديد تاريخ حقيقى لنشر القصيدة، فقد أرخها نقاد متعددون بأكثر من تاريخ فبينما يقرره كوستر أنه عام ١٥٥١، يحدده يوبيرا أنه عام ١٥٨٠ ويعتقد ب. أنخل ث. بيغا أنه أقدم من عام ١٥٧٠ ولكن دون قاعدة يستند إليها سوى بعض التشابه من حيث الموضوع بينها وبين "مجموعة كلاسيكية أسطورية"، مع أن "هذا لا يمنع من أن تكون قد تعرضت لبعض اللمسات والتعديلات فى سنواتها الأخيرة"

(Poesía de Fray Luis de León [Madrid, 1953] p. 36)

ويفرض علينا الأمر أن نأخذ بعين الاعتبار بديلاً منهجيًا لتاريخ حددته القضية القوطية التى شهدت فعالية عظيمة خلال عقد ١٥٨٠ . وقد شهد هذا العقد بعثًا عامًا لموضوع رودريغو، وقد بدأ هذا الظهور الجديد مع نشر كتاب "تاريخ الملوك القوطيين" (١٥٨٢) لخوليان ديل كاستيو، والذى يدعو غلافه إلى "تعاقب هؤلاء الملوك حتى الوصول إلى الملك فيليبى الثانى الكاثوليكى ".أما كتاب "التاريخ الإسلامى" العريق أو "تاريخ دون رودريغو" غير المنشور حتى عام ١٥٤٩ فقد أُعيد طبعه فى ألكالا Alcalá فى عام ١٥٨٦ . وأُعيدت طباعته مرة أخرى (فى ألكالا وإشبيلية) عام ١٥٨٦ . وكما أتمنى أن أشير فى مناسبة أخرى، فإن "نبوءة نهر التاخو" ترتبط بشكل مباشر مع "التاريخ الإسلامى" تعكس حتى فى عنوانها الجو العام للعقد الثامن للقرن. ومن المدهش أن يوافق ب. أنخل ث. بيغا على إمكانية تأثير الجزء الأول من رواية لونا (١٥٩٢) على الكتابة الأولية للقصيدة التى توفى صاحبها عام ١٥٩١ وهو احتمال غير معقول. ومن العجيب أيضًا تخمينه أن الراهب لويس دى ليون ربّما قد عرف عمل لونا عند زيارته لغرناطة عام ١٥٦٢ وربما يكون قد تعامل وتحاور معه (Poesías, p.58) . وأخيراً، ليس من الواضح أن لويس دى ليون كان معاديًا شديدًا للسامية (وهو المعجب « بالحكيم المسلم) أو أنه كان عدوًا خاصًا للموريسكيين، مثلما أعلن ذلك بعض المدافعين عن الطرد (أنثار كاريونا) وهو ما يؤكده بعض النقاد.

(١٣) F. López Estrada, «Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes», Al-Andalus, 16 (1951) 331-336.

لسالوثيو كتيب بعنوان "عن أصل الأوغاد المعروفين بالمسيحيين القدامى" . وقد كان سالوثيو يميل إلى الاندماج السلمى للموريسكيين، وكان يرى أن قضيتهم ومستقبلهم مرتبط بقضية العار الجماعى كما عبر

عن ذلك فى "خطبته حول تشريع التطهير"، التى كتبها قبل الطرد بوقت قليل: "منْ الذى لا يرى مع استمرار وصم الموريسكيين بالعار، إذا لم تدركهم معجزة من الله، فلن يصبحوا أبداً مسيحيين من القلب؟ لأنهم لو نظروا إلى راحتهم الوقتية، لتمنوا عودة المسلمين إلى إسبانيا .

(A. Domínguez Ortiz, «Notas para una sociología de los moriscos españoles», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, II [1962] p. 53)

(١٤) كما لاحظ ف. لوبيث استرادا ("Dos tratados", p. 331) فإن أمبروسيو دى موراليس كان أول من جعل موضوع المستعربين يقفز إلى الساحة، فقد قدم تبريره ذا الوجهين وألح على المستعربين : "يجب أن يسمح لكل هؤلاء المسيحيين بالعيش وبممارسة دينهم بحرية، والتجمع فى الكنائس والقيام بمهامهم الدينية واستقبال الأسرار المقدسة، وأن يراعيهم فى أمورهم الدينية أساقفة وقساوسة ورجال دين آخرون "

(Crónica general de España , III, fol. 214 v).

ومع تبريرات معارضة وروح جدلية قوية، قام أحد المدافعين المجهولين عن المستعربين بالخروج عن خط المفندين "الطاعنين" مثل سالوثيو قائلاً : "المسلمون، مع قلة وفائهم، لم يحافظوا على بنود اتفاقياتهم مع النصارى"

(Dos tratados , p. 349)

(١٥) إنها الشكوى التى رددها "أحد المتعاونين مع المحتل" وهو غرناطى نادم: "إذا كان الملك الغازى ليس لديه وفاء، ماذا ننتظر من ورائه؟"

(L.P. Harvey, «Jùse Benegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», Al-Andalus, 21 [1956] p.302)

إن الاعتداء على المواثيق له خطورته لدى المسلمين، الذين يرون فى الوفاء بالعهد حق وواجب طبيعى، أسمى من أى اختلاف دينى، وحجر اختبار لكل سمو أخلاقى ومقياس لدرجة تحضر أى جماعة من البشر. وقد قدم "تاريخ ألفونسو الحادى عشر العظيم"، الذى كُتبَ عام ١٣٤٤، الوفاة غير المتوقعة للأميرين بدرو وإنريكى فى غوطة غرناطة، وكأنها تحقيق للعدل الإلهى بسبب خرق الهُدنة بموافقة البابا؛ كما فسر ذلك ببراعة مينينديث بيدال.

«Ideales moriscos en una Crónica de 1433», Nueva Revista de Filología Hispánica, 7 (1953) 570-532.

هكذا تفهم رجاحة الحقيقة فى كتاب " أقوال أو أحكام حكماء اليونان السبعة "؛ وهو كتاب فلسفى أخلاقى ظهر عام ١٥٤٣: " كُنْ ملتزماً بكلمتك / لا تعطها لمسلم / لأنها كنز ثمين"

(Cuatro obras del bachiller Herrán López de Yanguas [Cieza, 1960]).

(١٦) Historia crítica, p. 98.

(١٧) F.Babrieli, «Il concetto della» asaoiyyah «nel pensiero storico de Ibn Haldun» Atti della Reale Accademia della Science de Torino, 65 (1929- 1930) 473-512.I, de los Cagigas, los mudéjares, t. 2, p. 481, nota A. Cheddadi, «Le systéme du pouvoir en Islam d'aprés Ibn khaldún», Anales, 35 (1980) 53 4 - 550.

وكما تؤكد هذه الدراسة (ص ٥٤٨)، يمكن إعتبار أفكار إبن خلدون نتاجا لخبرته الطويلة بالسياسة المغربية.

(١٨) كانت الصعوبات التى تحدثها دراسة اللغة العربية عائقًا من الصعب تذليله. فى عام ١٥٩٨ قرر لوبيرثيو ليوناردو دى ارخنولا أن يدرس اللغة العربية، لرغبته فى دراسة القرون الوسطى فى أرغون. ووجد أنه من المستحيل تقريبًا أن يستفيد من كتاب ألف باء اللغة العربية، وقد تلقى تعليمًا مباشرًا من أوريا. وهو إيطالى المولد، ترقى حتى عمل كسكرتير للسلطان التركى. وقد عمل أوريا كأستاذ للغة العربية فى ألكالا واشترك فى تصنيف المخطوطات العربية فى الاسكوريال، ذلك المشروع الذى ساهم فيه أيضًا ألونسو ديل كاستيو. فى تلك الأثناء كان أوريا لا يعمل، وكان يحضر لكتابة قصة حول استيلاء العرب على إسبانيا، على ضوء بعض المصادر الشرقية، حتى يتخلص من أخطاء خيروتيمو دى بلانكاس وديل ماريانا.

(O.H.Green, Vida y obras de Lupercio Leonardo Argensola, [Philadelphia, 1927] pp. 51-52).

بيانات كثيرة حول العقبات العملية التى تعوق محاولات تعلم اللغة العربية فى بداياتها علق عليها

M.Bataillon, «L'Arabe á Salamanque au temps de la Renaissance», Hesperis, 21 (1935) 1-17

حول فشل المدارس ذات اللغات الثلاث انظر

J.T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish scholarship (introducción).

(١٩) D. Cabanelas, «Cartas del sultán de Marruecos Ahmad al-Mansur a Felipe II», Al-Andalus, 23 (1958) 19-47.

وشهد ألونسو ديل كاستيو جزءًا كبيرًا من المفاوضات التي تمت بين الملك فيليبي الثاني وشريف من نسل الرسول

(D. Cabanelas, El morisco granadino Alonso del Castillo, Cap. 8, «Intérprete de Felipe II»).

من أجل نظرة عامة للدبلوماسية لإفريقيا الشمالية خلال تلك الفترة انظر:

J. Oliver Asín, Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez e de Marruecos (Madrid - Granada) 1955.

(٢٠) قائمة مرتبة ترتيبًا زمنيًا نجدها فى L.Morales Oliver, La novela morisca de tema granadino, (Madrid, 1972) p.146. تبدو واضحة جذور سيدى حامد، كما لاحظ غوبوى دى ألكانترا التقارب بين طريف والشخصية التي ابتدعها ثربانتيس (Historia crítica, p.10) . من ناحية أخرى، يرجع التزييف على أساس مصدر عربى مزعوم إلى القرن الثالث عشر مع " تاريخ السيد " والذى زعم أحد الرهبان أنها ترجمة لكتاب لابن الفارج وهو الشرطى التاريخى للبطل "السيد" الذى كان يعيش فى بالنسيا

(D. Catalán, «Poesía y novela en la historiagrafía catellana de los siglos XIII y XIV» . Mélanges Rita Lejeune [Gembloux, 1969] t. 1, pp. 430-431

(٢١) Epístolas familiares, ed.J.M.de Cossío (Madrid, 1950) t. 1, 28, pp.170 ss

(٢٢) أشار مينينديث بيلايو إلى هذا الخطاب الشهير "الرازى" نفسه، والذى نقله عنه بدرو دى كورال. وبعد لونا سار على نفس المنوال فى كتابة الرسائل كل من سابيدرا فاخاردو وخوسيه كادالسو Orígenes de la novela, t.2, pp. 96 y (105) وقد ضم مينينديث بيدال إلى هذه القائمة كلاً من الراهب برنانـدو دى بريتو ولوبى دى بيغا (Floresta, t. 2, pp. 57 y 64) .

(٢٣) F. Márquez Villanueva, «Fray Antonio de Guevara o la ascética novelada», Espiritualidad y literatura en el siglo XVI, (Madrid, 1968), «Fray Antonio de Guevara y la invención de Cide Hamete», Fuentes literarias cervantinas, (Madrid, 1973), pp. 183-257.

(٢٤) Ed. M. Cavillac, (Madrid,1975)

وقد كان لأفكار بيريث دى إيريرا تأثيرها العميق فى ماتيو أليمان،وقد اعترف بهذا التأثير نفس الكاتب فى وثيقة نشرها اى. كروس

E. Cros, Protée et le gueux, (Paris, 1967) p. 433.

(٢٥) M. Cavillac "Noblesse et ambiguités de Cervantes ....", Melanges de la Casa de Velazquez, II, 1975, pp. 177-212.

(٢٦) A. Cheddadi, «le système du pouvoir en Islam d'aprés Ibn- Khaldún», p. 540

(٢٧) Historia crítica, p. 100.

(٢٨) لقد لاحظ هذا بذكائه المعهود غوبوى ألكانترا (Historia crítica, p.8) .

(٢٩) C. Michaalis de Vasconcelos, André de Resende e a crónica do Mouro Rasis, (Lisboa, 1922).

فى تاريخ يعود إلى ما قبل "تاريخ الرازى" تسربت إلى إسبانيا المسيحية عناصر هامة لأسطورة رودريغو، والتى حددها مينينديث بيدال فى حكاية الطليطلى خيمينيث دى رادا، والتى كان تأثيرها عظيمًا فيما بعد (Floresta, t, pp. 785 s) . وقد لعب كتاب "الرازى" دورًا هامًا كقاعدة لعدة روايات، على رأسها تأتى رواية "التاريخ الإسلامى" وفقًا لما ذكره مينينديث بيلايو فى كتابه "مصادر الرواية" (Orígenes de la novela, t.2, pp. 93 ss) .

خلال القرن السادس عشر كان يتم تداول مخطوطات باللغة الإسبانية، وكان يستخدمها مؤلفون مهتمون بالموروثات القوطية أو الإسبانية – المسلمة، من أمثال أمبروسيو موراليس وأرغوتى دى مولينا ولويس ديل مارمول كارباخال. وقد أشار موراليس إليها فى كتابه "التاريخ العام لإسبانيا" (١٥٨٦) : "كان الرازى مؤرخًا لأمير المؤمنين ملك المغرب وكذلك لدى الهراب ملك قرطبة. ولدىَّ النسخة الأصلية لروايته مكتوبة باللغة الإسبانية، منذ أكثر من مائتين وخمسين عاما" (fol. 102v) . وقد انتقد خوسيه أنطونيو كوندى هذه النسخة من "تاريخ المسلم" المكتوبة باللغة الإسبانية القديمة : "التاريخ الذى يُقال عن المسلم الرازى"...هوعبارة عن بعض الأخبار المأخوذة عن كتب عربية سيئة: مليئة بالأخطاء والحكايات التافهة.

فقط يستحق التقدير ما جاء في الجزء الجغرافى الذى يخدمنا فى معرفة ذلك العصر. إن التاريخ فيه قليل وبربرى، ولا يحتوى سوى على أسماء بعض ملوك قرطبة مع اسم هذا المؤرخ العربى عيسى بن أحمد الرازى الذى لابد وأنه كتب تاريخ إسبانيا الذى ذكره الكُتَّاب العرب

(Historia de la dominación de los árabes, t.1.pp.IX-X)

حديثًا تم طبع بعض أجزاء أو النسخة الإسبانية على يد باسكوال دى غايانغوس

«Memorias sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Raris», Memorias de la Real Academia de la Historia.

(٣٠) لقد استخدم هذا الوصف كقاعدة لكل الجغرافيين العرب تقريبًا، على الرغم من الصورة الموجزة التى أشار إليها هذا الكتاب

R. Leui - Provencal, «La Descripción de l'Espagne d'Ahmad al Razi», Al Andal-us, 18 (1953) 51 -108.

وكما أوضح غ. ت. مونروى فإن لويس ديل مارمول كارباخال يصدق هذا الوصف فى كتابه "قصة ثورة الموريسكيين فى غرناطة"، الذى نُشِرَ أيضًا عام ١٦٠٠

(Islam and Arabs in Spanish scholarship, pp. 17-18)

ومن المحتمل أن يكون كتاب مارمول هذا، الذى لابد وقد عرفه لونا ولابد أن يكون اطلع عليه كمخطوط، قد جذب اهتمام لونا نحو الجغرافى المسلم وتاريخه الاسطورى، الذى وصل مضمونه وفحواه إلى عصره من خلال بدرو دى كورال وأمبرسيو موراليس.

(٣١) وتعتبر أسطورة رودريغو ذاتها قوطية الأصل، مع أن أصداءها ونماذجها العربية تم الإطلاع عليها حتى فى إيران على يد

H. Krappe, «Une versión Orientale de la legende de Rodrigo, denier roi visi-goth», Bulletin Hispanique, 18 (1926) 176-179.

ولابد أن بعض الموضوعات الأسطورية حول رودريغو قد تم تداولها فى غرناطة الناصرية حتى القرن الخامس عشر نفسه، كما أثبت ذلك

F. de la Granja , «La Maquoma de la peste» del alfaquí Umar de álaga, Al Andal-us, 23 (1958) p. 111.

على الرغم من سهولة الاعتراف مسبقًا بوجود بعض عناصر الأسطورة التى رحب بها لونا، وقد استطاع مينينديث بيدال الإشارة فقط إلى التقدير السلبى لكابا "كامرأة شريرة"، معارضًا التعاطف الذى أبداه نحوها "كتَّاب الشعر القديم" والقائم على بعض الموروثات المحلية الغرناطية (Floresta, t. 2, pp. 53 y 55) . ومن المناسب أيضًا أن نتذكر أن "التاريخ الإسلامى" لم يعامل أيضًا بلطف ابنة دون خوليان التى أطلقوا عليها لقب "ابنة ابليس" . فى الواقع، يبدو أن لونا قد قام بمجهود لتقصى هذا النوع من المواد الشعبية حول رودريغو، فقد ردد أو ألَّف حول رودريغو روايات لأهداف معينة، وكان رودريغو فقط عبارة عن علة لا أكثر.

(٣٢) لابد وأن تكون إسبانيا قد عرفت بعض المقالات النقدية "لألف ليلة وليلة" التى فُقدت اليوم، وقد احتفظ الموريسكيون من جانبهم، ببعض الحكايات من نسخ أعجمية حسب البيانات التى أشار إليها:

A.González Palencia, «El Islam y Occidente», Moros y cristianos en la España medieval (Madrid,1994), p. 40.

(٣٣) Tales of Alhambra, «Legend of the astrologuer».

(٣٤) R. Menéndez Pidal, Flor nueva de romances viejos, (Buenos Aires, 1962) p. 205.

(٣٥) جاء فى سِفر التكوين أن سام هو جد الكالدانيين وسكان شبه الجزيرة العربية. حول أسطورة توبال انظر

M.R. Lida de Malkiel, «Túbal, primer poblador de España », Abaco, (1970), t.3, pp. 9-47.

(٣٦) لقد استقبلت المدن القشتالية بكراهية، شبه عامة، الموريسكيين المطرودين بعد حرب غرناطة

(A. Domínguez Ortiz, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», Miscelánea de Estudios Árabes y Hibraicos, 12/13, (1963- 1964) 113-128).

جدير بالذكر، كراهية بورغوس للموريسكيين، بصفة خاصة

(T.López Mata, «Burgos en la sublevación de los moriscos de Granada» Boletín de la Real Academia de la Historia ,141[1957], p.370)

بينما كانت تعني طليطلة أثناء تلك الفترة استمراراً مرئيًا للأسطورة القوطية الجديدة. فقد كرس أبناء طليطلة جهودهم فى القرن السابع عشر ، الشخصية المدجنة عن آثارهم بكل وسيلة ممكنة.

(I. Torres Balbás, «Por el Toledo mudéjar: el Toledo aparente y el oculto», Al Andalus, 23 [1958], p.426.

(٣٧) هكذا فى

Refundición de la Crónica de 1344, realizada hacia 1440 por un jodeoconverso toledano (R. Menéndez Pidal, floresta, t. I, p. 91)

(٣٨) Ya anda la de Mazagatos, en obras dramáticas de Lope de Vega, (Madrid, 1930), t.10,p. 529

ولم يسجل الجدال حول الموريسكيين أفكاراً أكثر غرابة من تلك التى عرضها على فيليبى الثانى عام ١٥٨٤ أنطونيو دى كوردوبا الذى كان يتبنى نقل الموريسكيين الغرناطيين القاطنين طليطلة إلى ساياغو Sayago.

(P. Boronat y Barrchina, Los moriscos españoles y su expulsión (Valencia, 1901), p.316

(٣٩) عملية قام بدراستها:

N. Salomon , Recherches su le thème parysan dans la «comedia» au temps de Lope de Vega, (Bordeaux, 1965).

(٤٠) إنهم رجال من أمثال بدرو دى بالنثيا وثيوريغو وبيريث دى إيريرا وماتيو أليمان وثربانتيس وبعض رجال الدين والكُتَّاب الذين استمروا حتى اللحظة الأخيرة معارضين لطرد الموريسكيين ومشجعين لوسائل الاندماج السلمية. معلومات متعددة تجدها فى :

F. Márquez Villanueva, «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», Personajes y temas del Quijote (Madrid, 1975), pp. 304-317.

(٤١) "... من الثابت وفاء أبناء هذه المملكة وإخلاصهم للتاج الملكى أثناءالحرب الشعبية التى قامت فى عهد كارلوس الأول، معظمهم يرون أن أهالى الممالك والأقاليم فى قشتالة والأندلس قاموا فى وجه مليكهم؛ وفى هذه المملكة لم يحدث أى اضطرابات أو مواجهات ضد سموكم". يقول نونيث مولاى بأن بعض الموريسكيين الغرناطيين حملوا السلاح مدافعين عن مصالح السلطة الشرعية.

R. Foulché Delbosc, «Memoria de Francisco Núñez Muley», Revue Hispanique, 6 [1899] p.219.

(٤٢) انظر هذه الدراسة الممتازة لـ :

A.G. Montoro, «libertad cristiana»: relectura de Marcos de Obregón», MLN, 91 (1976) 213-230.

(٤٣) " كدليل على إخلاصه فى الترجمة؛ فقد وضع فى الهامش بعض المفردات العربية الأقل استخداماً من بين المفردات التى استعملها المؤلف فعلاً"

(Godoy Alcántra, Historia crítica , p.9).

" وقد تم زخرفة الهوامش بإشارات إلى الكلمات التى تعود إلى النص الأصلى، ولكن المؤلف وقع فى خطأ وهو أنه كان يضع مفردات ذات استعمال حديث ولم تكن معروفة فى القرن السابع، مثل كلمة "mahzen" التى تعنى "قصراً" "

(E. de Saavedra, Estudio sobre la invasión de los árabes en España [Madrid, 1892] p.60).

" لقد قام المؤلف بتسجيل عدد كبير من المفردات العربية فى هامش ترجمته الملفقة، حتى يعطيها مظهر الترجمة الحقيقة، وكأن هذه المفردات هى نفسها المستخدمة فى النص الأصلى" (Menéndez Pidal, Floresta, t.2 ,p.49).

(٤٤) وهكذا فى ملاحظته عن المهجور من المفردات المستخدمة فى قانون بداخوث

(Epístolas familiares t. 1, p. 149 ss).

أو الكلمات المستخدمة فى تنظيم المصارعة (Ibid., p. 273 ss)، وإن اختلف هدفه عن هدف لونا قام غيبارا أيضاً بتلفيق أو "تزوير" رسائله القصيرة.

(٤٥) «Memoria de Francisco Núñez Muley», p. 232

حول الأهمية القصوى التى أبداها الكثيرون نحو مسألة اللغة العربية انظر:

L. Cardaillac, Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (Paris, 1977) pp. 153-154.

ضد التقليد الذى انتهجه لونا، المميز للعصور الوسطى الأولى، رفض القرن السادس عشر تشجيع دراسة اللغة العربية بغرض العلم. وقد اصطدمت محاولات إنشاء مادة اللغة العربية فى فالنسيا بحائط المعارضة. وكان مجرد وضع أى كتابة عربية يعنى لدى محاكم التفتيش ارتكاب جُرم فادح.

(H.Ch. Lea, The Moriscos of Spain: Their conversion and Expulsion [London, 1901] p. 150).

كان الراهب خايمى بليدا، وهو أحد أقوياء المدافعين عن الطرد، ينظر بعين الكراهية لهذه المحاولات، التى كان يعتبرها صادرة عن مجددين يحيط بهم الشك، فحسبما يرى هو ، لا تستحق اللغة العربية عناء الدراسة

(Defensio fedei, [Valencia, Juan Crisóstomo Garriza, 1610] p. 220).

وفى توقيت مناسب قدمت الكتب الرصاصية الكلمات الإلهية باللغة العربية وأحد هذه الكتب (قصة صدق الإنجيل المقدس) قدم مدحا لجماليات اللغة العربية.

(Godoy Alcántara, Historia crítica, p. 60).

أما عن الحملة المناهضة لأى كتابة باللغة العربية فتظهر جلية فيما تعرضت له بقايا المخطوطات التى كانت فى حيازة محاكم التفتيش الغرناطية عام ١٥٨٢

(C. Ron de la bastilla, "Manuscritos árabes de la Inquisición granadina" Al Andalus, 23 (1958) pp. 210-213).

(٤٦) ظهرت فكرة أن المسيحيين قد كافحوا من أجل تصحيح حالة غير مقبولة بالفعل فى القرن الخامس عشر مع كتاب "Crónica Albeldense" . وتعود صيغتها الرائعة إلى خوان مانويل فى كتابه "Libro de los Estados" : "إن الحرب بين المسيحيين والمسلمين قد امتدت حتى وضع المسيحيون أيديهم على الأراضى التى كان المسلمون قد استولوا عليها من قبل. ولم تكن الحرب قائمة بسبب الدين أو المذهب الذى يعتنقون. فالمسيح لم يأمر أبداً بقتل أحد أو ظلمه بسبب دينه، ولم يجبر أحد على الدخول فى دينه ؛ بل يدخل دينه منْ يريد بكل إرادته"

(ed. R.B. Tate y I.R. Macpherson [Oxford, 1974] p. 53.

وصلاحية هذه الفكرة ومميزاتها قد تم دراستها على يد

R. Menéndez Pidal, «Ideales moriscos en un crónica de 1344», en su apartado «Cruzada y Reconquista» (p.580-582).

(٤٧) هكذا كان يفضل المتحمسون للقوطية تسمية الملك فيليبى (مثال على ذلك ما فعله لوبى فى إهدائه لمسرحيته "حمَّال انخيليكا" عام ١٦٠٢ .

(٤٨) حول موضوع الصور فى الأدب انظر:

L. Cardillac, Morisques et Chrétiens, pp. 330 ss

لقد قدم لونا تقديس الصور كمحور للديانة المسيحية وأيضًا كعادة بغيضة: "لقد أحب الأمير محمد خيلهار الملكة زوجة الملك رودريغو، وأراد الزواج منها، ولأنه تحول إلى المسيحية؛ فقد كان يتعبد مثلها الصور فى السر، ولهذا فقد أمر أبوه بقطع رأسه" (I, cap. XI) .

(٤٩) حول موقف الموريسكيين أمام فساد رجال الدين المسيحى انظر

L. Cardaillac, Morisques et Chrétiens, pp. 333ss.

مع تعدد الزوجات الذى يقره الإسلام، يقدم لنا لونا طريفًا وهو منبهر أمام اختلاط القساوسة الذى خرج على حدود السيطرة "لديهم كهنة ورجال دين، يمشون بزيهم الصوفى الرقيق، لا يتزوجون، على الرغم من إعطاء الملك رودريغو لهم الإذن بأن يكون لديهم امرأة، أو اثنتان أو ثلاثة وأخريات محظيات لو أرادوا على غير ما يسمح به دينهم، وقد سمح رودريغو للشعب أيضًا بذلك، وقد استغل الفاسقون هذه الحرية، ولذا فقد أصبح فى المملكة أبناء غير شرعيين أكثر من الأبناء الشرعيين" (II, fol. 33v) .

(٥٠) وفقًا لمرجع معاصر، فإن أول أسقف لغرناطة "مدح كثيراً السير بين هؤلاء الناس، وامتدح فقرها بسرور بالغ، وكذلك تواضعها الجم، وطاعتها العظيمة، وقد امتدح أيضًا عاداتهم، قال لابد أن يأخذوا هم الكثير من ديننا ونحن نأخذ عنهم الطّيب من عاداتهم وسيكون هذا ميزة عظيمة".

(F. Márquez Villanueva. Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato, [Madrid 1960], p. 117, nota).

(٥١) وقد شكا لونا من الحياة المرهقة بين هؤلاء الناس وفى هذا المجتمع. ويمكن أن تعبر هذه الشكوى عن موضوعات متعددة تعبر عن عدم رضا الموريسكيين عن واقع الحياة اليومية فى إسبانيا. فى الرابع من نوفمبر ١٦٠٩ (بعد أسابيع قليلة من طرد الموريسكيين من فالنسيا) كتب لونا بحزن إلى الأسقف باكا دى كاسترو يقول : "اننى أشعر بالإحباط من الحياة فى إسبانيا؛ فعلى الرغم من العمل الكثير الذى نقوم به تسوء الحالة يومًا بعد يوم"

(D. Cabanelas, «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», p.38).

وقد كتب أيضًا ألونسو ديل كاستيو، بدوره، قصيدة عربية حول تناقض جمال غرناطة مع طبيعة شعبها الذى يملأه الحسد والحقد والغطرسة

(D. Cabanelas, «El morisco Alonso del Castillo y unos versos sobre Granada», Miscelánea al profesor Antonio Martín Ocete, [Granada, 1974], t. 1, pp. 79-85).

لم تكن العريضة المحرضة التى رفعها بعض الموريسكيين الأرغونيين إلى هنرى الرابع ملك فرنسا عام ١٦٠٢ أقل تعبيراً: " لأن إسبانيا أصبحت خاضعة لحكم يسوء يومًا بعد يوم "

(Mémoires, authentiques de Jaques Nompar de Caumont, duc de la Force [Paris, 1843] t.1,p. 345).

وقد وصف هؤلاء الموريسكيون أنفسهم "كأبناء إسبانيا"، ومن أقدم الإسبان فى العالم، إذ أنهم يعيشون فى إسبانيا منذ غزوها على يد مولاى يعقوب المنصور (Sic, p 341) . وهذا يعنى أنهم قرءوا "القصة الحقيقية" وأقروا ما بها، ومن حق ميغيل دى لونا أن يملأه الرضا.

(٥٢) بطريقة مماثلة، أدان فتى اريبالو القدرية وعلم الطالع

(E. de Saavedra y Moragas, «Escritos de los moriscos sometidos al dominio cristiano» Memorias de la Real Academia Española , 6 [1899] pp. 152-153).

(٥٣) لقد اهتم الموريسكيون بالبروتستانتية (التى على الأقل لا تقدس الصور) وكانت لديهم معلومات جيدة حول معتقداتها الرئيسية . كما لاحظ ل. كارداياك أن أكثر الكتب البروتستانتية قد تسربت إلى المقاطعات ذات الكثافة الموريسكية فى إسبانيا (Op. Cit., p.129) .

(٥٤) F. Márquez Villanueva, «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», pp. 317-329.

(٥٥) L. Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 260ss.

على مستوى أكبر من المسئولية الفلسفية انظر:

L. Massignon, «Le Christ dans les évangiles selon Ghazali» Revue de Etudes Islamiques, 6 (1932) 523-536

الحق أن لونا يفاجئ الجميع برفضه، كما رأينا، الاعتقاد بالميلاد من عذراء، الذى يقره أيضًا الدين الإسلامى. ويبدو أن ميكيافيلى وتاسيتو، المتأثر بابن رشد والتيارات العلمية الشابة، يبدو أنهم قد أثروا فيه جميعًا كى يتكون لديه هذا القالب العقلانى الصلب.

(٥٦) فى تقدير غودوى ألكانترا، أن كلاً من ألونسو ديل كاستيو وميغيل دى لونا لم يكن لديهما "أكثر من القشرة الخارجية للمسيحيين". وتبرز فى ذلك الأخير جرأته الطائشة الموالية للإسلام وأيضاً ندرة تأكيداته اللاهوتية (Historia crítica, pp.104-105) . ويعتقد دى كابانيلاس نفس الشئ، الذى يتذكر ميول لونا لنسج الخداع وقد عرضته بعض تجاوزاته لمحاكم التفتيش، فى ملابسات غير واضحة (El morisco granadino Alonso del Castillo, p.23) . هناك أيضًا منْ اعتبره، بعد سنوات من وفاته، شخصًا مشكوكًا فى إيمانه، وكان هذا سببًا لدفاع الأسقف بدرو دى كاسترو عن انتماء لونا للمسيحية عام ١٦١٨: "كان ميغيل دى لونا رجل خير، ماهرًا وعبقريًا. عاش على النهج الكاثوليكى، ومات على نفس النهج متوفرًا فيه كل الشروط فى بيت السكرتير ألونسو دى بالدبيا. كانت لديه ثروته، وقد اهتم بإدارتها. وقد كرمه جلالة الملك كخادم وكمترجم للغة العربية، وقد تمت الموافقة على إعطائه لقب فارس فى غرناطة وتمتع بحرية الفرسان ولم يُقبَض عليه أو يُحبَس" (I bid.,p.15) .

(٥٧) The Moriscos and «Don Quixote», Inaugural lectur, [London, 1974].

(٥٨) Islam and the Arabs in Spanish scholarship, p. 11.

(٥٩) C. Guillén, «Literate as Historical contradiction: El Abencerraje, the Moorish Novel, and the Eclogue», literature as system, [Princenton 1971], p. 178.

تأملات حول التاريخ فى الرواية الموريسكية وقضايا المذاهب فى القرن السادس عشر الإسبانى

G.A. Shipley , «la obra literaria como monumento histórico : el caso de El Abencerraje», Journal, 2 (1978), 103-120.

(٦٠) لابد أن نذكر هنا، كنموذج للنقد الذى يدعو للتقديس، ذلك النقد الذى قدمه كتاب

L.Morales Oliver, La novela morisca de tema granadina

(٦١) L.A.García Moreno, El fin del reino visigodo de Toledo (Madrid, 1975) p. 26

(٦٢) لقد كان يعقوب المنصور شديداً فى عقاب السرقة بشكل خاص، سواء فى الخلاء أو بين المناطق السكانية. "وكان الموريسكيون الغرناطيون يقومون بنفس الشئ حتى وقتنا هذا، وقد تحولت إلى نوع من العادات الطبيعية لهم". هكذا يعقب لونا ويجاوب على الحملة ضد اللصوصية، التى أتهم بها الموريسكيون الغرناطيون اتهاماً شبه سياسى، كما جاء فى دراسات

A. Domínguez, Ortiz, y B. Vicente, Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría. (Madrid, 1978) pp.144-145.

(٦٣) إن أهداف لونا فى ذلك الصدد جعلته يصل إلى حد السخرية عندما تحدث بشكل مطول عن أحد الأمراء العرب، وكان ابنًا للخليفة أبى الوليد وكان يُدعى بطريقة غامضة وغير واضحة يعقوب ويعقوبو. وهكذا كانوا يسمونه أثناء أدائه لقسم الولاء : "...لقد أراد، وتلك مشيئته، أن يقسم ولاءً لكم الأمير يعقوبو المنصور ابنكم الشرعى" (I, fol. 69 v) . والغريب حقًا، أن بعض الموريسكيون كانوا يقدسون أيضًا سانتياغو، فهم يساوون بين الحواريين وبين صحابة الرسول.

(٦٤) حول المفهوم الاقتصادى ذى الطابع الأوروبى الذى تبناه الموريسكيون فى تونس انظر:

D.Brahimi, «Quelques jugements sur les maures andalous dans les régences turques au XIIe siécle», Recueil d'études sur las moriscos andalous en Tunsie (Madrid,1973) 135-149.

وبنفس هذا المنطق، احتفل الشاعر الفالنسى غاسبار دى أغيلار فى قصيدته "طرد المسلمين من إسبانيا" (بالنسيا، ١٦١٠)، بعودة إسبانيا إلى سعادتها الطوبية فى عصرها الذهبى، حين اقتصر ثراؤها على الثروة الزراعية وتربية الحيوان.

(٦٥) وقد تم ذلك فى أربع طبعات: غرناطة عام ١٥٩٢ وعام ١٦٠٠ وسرقسطة عامى ١٦٠٣-١٦٠٢ وفالنسياعام ,١٦٠٦ ويعود الإقبال اللاحق على نشر أعمال لونا فى النصف الثانى من القرن السابع عشر، وكذلك النجاح الذى لاقته أعماله المترجمة، إلى الاهتمام الشعبى بالرواية التاريخية والشغف بالموضوعات الشرقية الذى لم يجد أعمالاً أخرى ترضيه.

(٦٦) انظر إلى دراسة :

R. Lida, «Sobre Quevedo y su voluntad de leyenda», Filología, 8 (1962), 273-306

(٦٧) إن أصوله المتنصرة المشكوك فيها قد أوضحها :

A. Redondo, Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps, (Genéve,1976) p. 54

(٦٨) إنه الراهب غاسبار ليون دى تابيا، الذى كان يطلق على الحوارى اسم "القديس تراغو" وتعنى "المصيبة"

(L. Rubio, «En torno a «España en su historia» «de Américo Castro», Revista de Literatura, 5 (1954) p. 297.

انظر الرسائل التي نشرها :

R. dommes O. Gorsse : "Nicolás Autonio et le Combat pour la verité (31 lettres de Nicdas Antoniv a Nazquez Sirvela)", Hommaize des hisprnistas francais a Noel Salomon, Baecelona, ed. Laia, 1979.

(٦٩) M.Azaña, Memorias políticas y de guerra (Madrid, 1976) t.3, p. 467

(٧٠) لم يُعرف تقريره عن الموريسكيين الإسبان والذى قدمه للراهب دييغو دى مادونيس، الذى كان يعترف أمامه الملك فيليبى الثالث، إلا من خلال الملخصات التي قام بها م. سيرانو اى سانث

M. Serrano de Sanz, «Pedro de Valencia, Estudio biográfico y crítico» Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3 (1899) 290-312, y de C. Colonge, «Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion», Boletín de la Academia de Buenas letras de Barcelona, 33 (1969-1970) 137-243.

إشكالية التأريخ الموريسكى (*)

إن أى دراسة حول الموريسكيين وطردهم من إسبانيا لابد أن تقودنا سريعًا إلى الاقتناع بالأبعاد التى آلت إليها قضيتهم كقضية تاريخية. والحق أن ماضى إسبانيا ومستقبلها يتشابكان بطريقة معقدة مع الصراعات والمواقف الأيديولوجية التى تركت بصماتها على القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويُعد طرد الموريسكيين من أهم الأحداث التى حفلت بالتبعات على جميع الأصعدة التاريخية - الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد تجاوز كل هذا كى يحتل مكانه كأزمة ضمير جماعى للإسبان فى عصره وحتى فى عصور لاحقة.

فالطرد الجماعى لشعب تم تعميده ليس له سابقة فى تاريخ المسيحية، وهو حدث شاذ بكل المقاييس المدنية والدينية. إن بتر هذه الجماعة من الإسبان الممارسين للديانة المسيحية أدى إلى عواقب يصعب فهمها تقريبًا، فهى وإن كانت تبدو جلية أمام كل شخص متأمل إلا أنها تلقى بالدهشة والذهول الهادئ فى نفوس كثيرين آخرين. فقد تم طرح هذا الإجراء آلاف المرات. وقد تم رفضه آلاف المرات من قِبَل الضمير القضائى - الدينى، ليس للمنشقين ولا الرجال ذوى الضمائر الفضفاضة، بل من قِبل إسبانيا محاكم التفتيش والمسيحية - العريقة، ثم ظهر أخيرًا وكأنه قطع مفاجئ مع الماضى. مع ماضٍ قريب جسَّده الملك كارولوس الخامس والملك فيليبى الثانى، وماضٍ آخر أكثر عراقة لم يمت كليةً. إنه ماضى التسامح الإسبانى خلال القرون الوسطى. فما كان يتم

(*) أتممت كتابتى لهذه الدراسة فى الشهور الأولى لعام ١٩٧٨ بهدف ضمها إلى كتاب جماعى يدور حول الموريسكيين، وكانت دار النشر بوردا بمدريد قد عهدت بإدارة هذا العمل الجماعى إلى الأستاذة ماريا سوليداد كاراسكو اورغويتى. ثم أوقفت دار النشر المشروع بعد العديد من قرارات الإرجاء على مدى عدة سنوات. وإننى أقوم بنشره فى هذا الكتاب بصيغته الأصلية، واثقًا فى قيمة هذا الإسهام القيم لزملائنا الفرنسيين فى مجال الدراسات الإسبانية، والذين أوجه إليهم شكرى الخاص. انظر إلى تمهيد هذا الكتاب. (المؤلف)

التلاعب به ليس المساوى لما يُطلق عليه اليوم "حقوق الإنسان"؛ بل ما إذا كان المجتمع فى دفاعه الحربى عن العقيدة الكاثوليكية، كان يعمل بمقتضى الإلتزام الأخلاقى لهذه العقيدة أم لا، وهو يتوغل فى نفق لا مخرج منه من الهرطقة الممارسة عمليًا. إن سمة "الحل النهائى" التى كانت تكسو عملية الطرد لم تؤد سوى إلى إثارة الندم الحزين كنتيجة لهذه التجربة المؤلة حسبما رآها الكثيرون. ففى القرن السابع عشر لم تكن هناك سكك حديدية أو أى وسائل تكنولوجية تسمح بالقيام بالاستئصال التام والفعال على النحو الذى يمكن تنفيذه فى وقتنا الحالى. وعليه فيمكن تخيل مأساة الموريسكيين، وهم شعب بائس فى معظمه، وهم يُسحلون فى الشوارع والطرقات مع العجائز والمرضى والأمهات الحوامل. ولم يكن الطرد عرضًا خاصًا ليوم واحد؛ بل كان عملية متأنية بدأت عام ١٦٠٩ ولم ينته حتى عام ١٦١٤، مع صعود الموريسكيين القاطنين وادى ريكوتى السفينة. ولم يتبع طرد الموريسكيين أى نوع من الجدل العام (مثلما حدث بشكلٍ ما قبل الطرد) لأن فكرة الحوار نفسها لم تكن مقبولة فى المجتمع الذى ساهم حادث الطرد فى قولبته بشكلٍ قاطع. ومع ذلك فقد ترك طرد الموريسكيين جُرحًا عميقًا، وانضم ألمه المكبوت إلى الفكرة المزعجة الداعية إلى اعتبار حدث الطرد كجزء مما يطلق عليه " قضية إسبانيا ".

إن الذى مازلنا نطرحه، ليس قضية الموريسكيين التاريخية [لتى ستلازمنا إلى الأبد] بل أيضًا إشكالية التأريخ الموريسكى التى كان عليها البقاء إلى الوراء زمنًا طويلاً. وانطلاقًا من هذا الاعتبار يكفى أن نقوم بعمل إحصاء كى نضع أيدينا على أعمال النقد غير الكافية وعلى الظلال التى أُلقيت بتكلف على هذه القضية، ولو كان ذلك حدث فى مجال أشد ضعفًا لما استطاع أن يقاوم عوامل الزمن. فلقد فرض الطابع المتألق للموضوع بين المؤرخين الإسبان استمرارًا لإرث جدلى لايزال يقذف بنا فى ضباب الأسطورة. ومن ناحية أخرى، إن أية دراسة حول الموريسكيين تنطوى على صعوبات ذات طابع تقنى، تحجب وقائع رئيسية وتتعاون بالفعل مع نفس النظرة المحافظة. وكنتيجة جماعية للعديد من المجهودات نعتمد فى دراستنا هذه على معلومات وفيرة، ولكن يبقى جزء عظيم منها عقيمًا دون فائدة، وذلك لعدم وجود درجات من الفهم والإدراك ملائمة له. ويبرز بشكلٍ خاص ندرة وتخلف الدراسات التى تدور حول التاريخ

الثقافي (عائق مستمر في كل مجالات الدراسة الإسبانية) اللذان يحولان دون الحصول على المعلومات والبيانات التي تعين على تقييم إشكالية التأريخ، والتي ربما تعتمد عليها عملية تصحيحها وتنقيحها. تلك هي المحاولة الملحة والسريعة التي ستتخذ منها الصفحات التالية هدفًا للدراسة.

المدافعون عن طرد الموريسكيين

يقدم لنا طرد الموريسكيين كأولى الحركات التأريخية، قائمة أعمال بحثية ودراسات معاصرة أعظم من أي قائمة بحثية لأي حدث آخر في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وتعد هذه الأبحاث بمثابة صدى لوجهة النظر الرسمية ومدحًا لها، وقد وجهها نحو أقصى حالات التطرف مجموعة من المؤلفين الذين نعرف عنهم دفاعهم عن طرد الموريسكيين[1]. ويغلب على كل هذه الدراسات التعقيب الصادر عن الحالة الراهنة وكذلك هدف التأثير على الرأي العام أكثر من الطابع التأريخي المعتاد. فهي في الواقع حملة دعائية بمفهومها الحديث، أحدثها حماس إسبانيا الرسمية والمسيحية - العريقة[2].

وقد كان مؤلفو هذه الدراسات في معظمهم رجال دين جُبلوا على اعتلاء المنابر وعلى النزاعات الكلامية. ومبررات طرد الموريسكيين لديهم واحدة: لقد استنفذ الموريسكيون صبر إسبانيا بجحودهم الذي لا علاج له و "خيانتهم". ولا يمثل نفي "المسلمين" سوى الكمال المنطقي لاسترداد إسبانيا. ومع تحرير إسبانيا من هذا الخطر الأخلاقي الداهم، سيكون في انتظارها أيام من الإشراق والمجد، التي لن تكون ضنينة بفضل العناية الإلهية المحمودة. وعلاوة على التأثير الذي يشبه تأثير "التوزيع الموسيقي" والذي كان عادة ما يميز هذا النوع من الحملات. لم يكن هناك مجرد تنافسُ بين المؤيدين للطرد حول من سبب ألمًا أكثر للموريسكيين، بل أيضًا بعض الاختلافات الشخصية والمصالح الخاصة.

الحق أننا نطأ هنا أرضًا شبه مجهولة لأن تقديم دراسة واحدة جيدة حول الأدب المدافع عن طرد الموريسكيين يسد ثغرات كثيرة في طريق دراسة القضية الموريسكية. وقد حازت واحدة فقط من هذه الدراسات وهي التي قدمها أثنار كاردونا على اهتمام

نقدى خاص. وكان هذا فقط لفصاحته التى استطاع بها أن يحيى نموذج المويسكى المتمادى فى الشر. ومن بين جميع المؤيدين للطرد يبرز أثنار كاردونا وحده فى قدرته على تقديم صفحات حماسية، وكأنها أدبًا كلاسيكيًا حقيقيًا[٣]، يرسم من خلالها وبموضوعية لوحة عن الطرد "المؤلم" للموريسكيين. ولكن يحق أن نقول إن الشخصية المحورية بين جميع المؤيدين للطرد هى شخصية الراهب الدومينيكى الفالنثى خايمى بليدا، غير المعروف أيضًا على الرغم من أهمية الدور الذى لعبه فى تاريخ الطرد، فقد كانت حياته كفاحًا مستمرًا من أجل تدمير الموريسكيين، فكم من الأفكار قد طرحها فى روما كى يستدعى اهتمام الآباء (دون نجاح يُذكر)، وكم من دسائس قام بها من أجل نفس الهدف لدى الطبقات العُليا من المجتمع الإسبانى، كل ذلك كان يقوم به فى تنسيق تام مع دوق ليرما. وقد مهد هذا الراهب الطريق أمام كل المدافعين عن الطرد الذين تلوه، خاصة بعد صياغته لمبررات الطرد فى كتابه الذى يحمل عنوان "دفاع الواثق" (*) عام ١٦١٠؛ فقد أقام به القاعدة التى سوف يرددها كل المدافعين فيما بعد. وعلاوة على ذلك، يُعد هذا الكتاب أول محاولة سبقت طرد الموريسكيين لتقديم أدب مناهض لهم، وهو هدف أدى إلى فشل الأب لويس دى لابوينتى عندما لم يقبل لاهوت هذا الراهب المشكوك فيه، وأيضًا عندما رفض نشر هذا الكتاب فى اللغة الإسبانية القديمة كما كان يأمل المؤلف عام ١٦٠١.

وقد ظهر الأدب المدافع عن الطرد تسيطر عليه خلاصة فكر بليدا (فهو ملهم لاهوتى)، وكذلك أثنار كاردونا (وهو داعية شعبى)، إلى جانب الراهب داميان فونسيكا، الذى كان يكتب فى روما من خلال وجهة نظرأكثر انفتاحًا وأكثر اهتمامًا بالطابع القانونى القضائى. حول هؤلاء كان هناك منْ هم أقل أهمية وهم الكتَّاب الذين كانوا يقصرون اهتمامهم على بعض المظاهر الخاصة، مثل النهاية الحزينة للمدجنين فى ريكوتى (الراهب ماركودى جوادا لاخارا)، وحتى بعض الشعراء الذين اجتهدوا دون جدوى فى استخراج الشعر من مادة جاحدة مثلما فعل الفالنثى غاسبار دى أغيلار. كل هؤلاء زيَّفوا ومالقوا وكذبوا بمنتهى الوقاحة، ولكنهم قدموا فى نفس الوقت معلومات

(*) Defensio Fidei

مفيدة كان يجرى البحث عنها دون جدوى فى مصادر أخرى. وتكمن القيمة العظيمة لهذه الأعمال فى توضيح الحالة النفسية التى صاحبت طرد الموريسكيين.

فى معارضة لحالة الإجماع والفرح التى تجهر بها تلك الكتب، يبرز من بين ثناياها هدف جوهرى وعام، ألا وهو تبرير إجراء الطرد على الصعيدين القضائى والأخلاقى، هذا ما توضحه عناوين الكتب نفسها: "طرد عادل للموريسكيين من إسبانيا" (فونسيكا) "طرد مبرر للموريسكيين الإسبان" (أثنار كاردونا)،"طرد لا يُنسى ونفى عادل للموريسكيين من إسبانيا" (غوادالا خارا). وقد أغلق الراهب خايمى بليدا هذه السلسلة من الأدب بكتابه "تاريخ المسلمين فى إسبانيا" الذى ظهر عام ١٦١٨، وقد حمل كتابه الأخير عنوان" حول الطرد العام والعادل للموريسكيين من إسبانيا، الذى أمر به الملك الكاثوليكى فيليبى الثالث، أعظم وآخر غزاة إسبانيا ومحرر ممالكها".

وقد كان الهدف الحقيقى لكل هذه الكتب المدافعة عن الطرد هو معارضة حالة من الرأى العام المناهض للطرد، أو على الأقل الذى انتابه الشك حول ما يحدث من أمور. ويبدو هنا الوضوح الأراغونى لأثنار كاردونا أكثر جلاء وهو يقول:

> لقد أجبرتنى هذه الحالة المعنوية من الضعف الإنسانى على النصح لقداستكم بالأخذ بعين الاعتبار الهدف الذى كتبت من أجله هذه الخطبة؛ فلم أقصد الحديث عن تاريخ الطرد، بل قصدت توضيح عدالة هذا الطرد والإجابة على بعض الفروض الإلحادية المحرجة التى لا تزال حاضرة حتى اليوم، ونحن فى الثالث عشر من أغسطس عام ١٦١٠، فى أبيلا،عند خروج الموريسكيين، وفقًا لما نراه فى هذا الكتاب فى الفصل ٥٦. لقد أدركت من خلال بعض المسيحيين البسطاء، الذين بالكاد يستطيعون القراءة، بعض التردد والشك الذى يساور قلوبهم حول إلقاء تهمة الكفر والإلحاد على الموريسكيين، بينما يؤكدها بحماس عظيم هؤلاء الكلاب الذين يستعدون للرحيل للنفى الذى يستحقونه(٤).

ولكن لم يكونوا أناسا بسطاءً، بل "رجال دين مهمين" هؤلاء الذين أبدوا شكوكهم تجاه مبررات طرد الموريسكيين، وذلك وفقًا لما قاله الراهب ماركودى غوادا لا خارا:

> ليس هناك مجالٌ للدهشة من أن تأثير عمل عظيم (مثل الطرد) قد أحدث بعض الشك حتى فى نفوس رجال العلم والثقافة، فمجرد التأمل فيه قد شغل الجميع لسنوات عديدة حول الإجراء الذى يمكن اتخاذه من أجل تطهير الأرض وإراحة ضمير جلالة الملك ومجالسه الموقرة [٥].

لقد زيَّف المدافعون عن الطرد واقعًا لم يوضع حتى اليوم فى الاعتبار، وذلك فى محاولتهم للتأثيرعلى رأى مخالف لهم كان واسع الانتشار. فلقد اطلعنا بليدا على سنوات عديدة قضاها فى كفاح دون أمل ضد معارضة دوائر وشخصيات مسئولة فى الكنيسة والحكومة والجامعات للإجراءات العنيفة. ويرى هذا الراهب الدومينيكى بكل وضوح أن فكرة الطرد هذه لم تكن فقط جيدة، بل "صحيحة" وكان يجب على الملك فيليبى الثانى أن يشارك فيها. ويعلم بليدا جيداً أنه دون مشاركة فعلية من رفيقه ومثله الأعلى دوق ليرما لكان هذا الموقف المعارض للطرد قد تغلَّب وأدان هذا الإجراء العنيف. من هنا كان إصراره على نظريته القائلة بأن الحكم العام على الموريسكيين بالردة يكفى كى يمنع عنهم أى حق لهم كمسيحيين أو كإسبان؛ أو حتى حقهم كبشر. وعلى نفس الطريق، أكد غوادا لا خارا أنه لم يكن هناك أى مجلس من المجالس المنعقدة قد نصح بطرد الموريسكيين[٦].

ولقد أحدث المدافعون عن الطرد مفاجآت حقيقية فى حملتهم ضد جبهة من كان يطلق عليهم "سياسيون". وكان يعرف بهذا الاسم جماعة من العقلانيين المتأثرين بأفكار ميكيافيلى وبودينو وتاثيتو [٧] والذين كانوا يعتبرون طرد الموريسكيين ليس إلا خطأً بسيطًا ارتكبته الحكومة و "سياسة" خاطئة لها، وذلك على خلاف لأى طرح دينى للمسألة. وقد كان الجدل المعارض لهؤلاء "الساسة" أكثر سهولة، فقد كانوا يوجهون اليهم سلاح الميكيافيلية الإسبانية – الكاثوليكية التى كان من مصلحتها أن يخلو هذا العالم من الحواجز الأخلاقية. ولهذا فقد احتفظ بليدا بواحدة من أكثر حالات غضبه

كى يصبها على الذين اكتشفوا اللعبة، وتوصلوا إلى نتيجة أن الطرد لا تتوفر له المبررات إلا فى مجال الحفاظ على أمن الدولة ومصالحها العُليا[٨].

والحق أن المستوى القضائى والدينى لهذا الجدل الدائر حول طرد الموريسكيين كان مبتذلا وتافها. ففيه يبرز التزييف القائم على مهاجمة الخصم الذى لن تعطى له فرصة إبداء رأيه أبداً، ولهذا فلن يكون هناك جدلاً أو مناقشة بل سيتحول هذا الجدل إلى اعتداء. والنتيجة الوحيدة التى تؤدى إليها قراءة هذه الأعمال هى أن تثير المختلف معها فى الرأى وتزيد من شكه وتحوله إلى حيرة وتردد. فعلى الرغم من ادعاء هذه الكتب انتصار إسبانيا، إلا أنها تنطوى على حزن عميق، وتغرق فى بحر من النوايا الشريرة، وهى تتوجه بشكلٍ عام إلى جمهور مضطرب نفسيًا نتيجة اكتئابه الحزين الذى زادته هذه الأعمال حزنًا. وقد اتسم المدافع خوان ريبول بالصراحة، على الأقل، عندما اختار لعمله هذا العنوان : "حوار للمواساه فى طرد الموريسكيين من إسبانيا" Dialogos de Consuelo por la expulsion de los moriscos de España (بامبلونا Pamplona,1613) .

ولم يقف شيء من هذا عائقًا دون تحول روح ونظريات بعض المدافعين عن الطرد المتشابهة إلى رواية رسمية جرى ترديدها ومدحها دون توقف. فصدى هذا التأريخ الضئيل للطرد لم يكف عن الرنين حتى الآن بيننا. كمثال على ذلك نذكر الفكرة التى طرحها بليدا حول استمرارية الاسترداد عن طريق طرد الموريسكيين والتى تجد التأييد الكامل بين مؤلفين معاصرين (على الرغم من أن الاسترداد قد تبنى كنظام تحول المدجنين إلى المسيحية وهو ما نعرفه اليوم بشكلٍ أفضل بكثير عنه فى القرن السابع عشر).

القرن التاسع عشر

بعد قرنين طوال توارت خلالهما القضية الموريسكية عادت لتظهرمن جديد فى القرن التاسع عشر لتحتل مكانها بين الموضوعات التاريخية الهامة ولتصبح هدفًا لدراسات يتم القيام بها لأول مرة على قاعدة وثائقية واسعة. ولكن، على الرغم من تميز هذه الدراسات بتقنية تفترض الموضوعية إلا أنها لم تستطع أن تحطم سوى لمرات قليلة الحصار المزدوج الذى شكله أولاً الإرث الذى تركه المدافعون عن الطرد سابقًا، وثانيًا

البلبلة التي ينظر من خلالها الإسبان نحو ماضيهم. وقد تركزت كل هذه الدراسات تقريبًا على استيعاب النهاية التي آلت إليها الأحداث عام ١٦٠٩، والتي اعتبرها الليبراليون "ضرورة" سياسية، بينما اعتبرها الكاثوليك عملية جراحية دينية. ولم يكن يدور في الساحة عند تناول القضية الموريسكية أي جدال ساخن حول موضوعات لها أهميتها، مثل دور محاكم التفتيش مثلاً أو دور العلم في إسبانيا. فهناك حزبان متناقضان سوف يضع كل منهما يده في يد الآخر كي ينجزا معًا مهمة ألا وهي إضفاء أسباب قابلة للتصديق وجديرة بالاحترام على طرد الموريسكيين، ولا تختلف كثيراً تلك المهمة عن تلك التي تجعلنا نعتبر الطرد شر لابد منه أو حماس ديني مجيد.

وقد افتتح الحاكم المدني ومدير خزانة المحفوظات فلورنثيو خانير (١٨٣١-١٨٧٧) العصر الجديد للدراسات حول الموريسكيين بكتابه "الحالة الاجتماعية للموريسكيين في إسبانيا"، الذي نشرته الأكاديمية الملكية للتاريخ عام ١٨٥٧، وتُعد المادة الوفيرة والقيمة التي قدمتها ملحقات هذا الكتاب إلى جانب المجموعة الدبلوماسية إنجازًا عظيمًا في عصره، بل وأصبح لهذا الكتاب أهمية وقيمة مستمرة. وتعود الأهمية العظمى لكتاب خانير إلى نقله إلى حركة النقد التاريخي الوليدة في ذلك الوقت نظريات المدافعين عن الطرد اللذين يشير إليهم باستمرار. وهكذا كان للنتائج التي توصل إليها خانير صدى متعارف عليه. لقد قدمت الضرورة الملحة للوحدة الدينية، التي كثيراً ما حاربت من أجلها إسبانيا المسيحية، مبررات كثيرة لطرد الموريسكيين، الذي كان من الممكن أن يمدحه أي مدافع عنه منذ قرنين من الزمان:

> لقد حصلت إسبانيا على مزايا عظيمة جراء طرد الموريسكيين، فقد استقرت الوحدة الدينية ومعها أمن الدولة، اللذين اجتهد كثير من ملوكنا لتحقيقهما دون جدوى، ولو تحدثنا عن الجانب الاقتصادي فسنجد أن هناك إنجازات مشابهة ...إن نزاهة المؤرخين تدفعنا لاحترام هذا الإجراء للخير العظيم الذي احدثه على النطاق الديني، وكذلك السياسي (ص١١٠)

ولا يعير خانير اهتمامًا بما حدث من انهيار اقتصادى فى كل من مملكة فالنسيا وأراغون وغرناطة "ضمن هذا الخير العظيم"[٩]، شأنه فى هذا شأن ليرما وبليدا والبطريرك ريبيرا. ويحكى خانير أن طرد الموريسكيين هو أحد أمجاد إسبانيا، وأن "نزاهته كمؤرخ" تكتمل مع إزاحته للهموم التى تثقل كاهل منْ لم يستطيعوا أن يقيموا صلُحًا بين دينهم أو وطنيتهم وبين أى مفهوم آخر لماضيهم التاريخى.

وقد قام السياسى مانويل دانبيلا (١٨٣٠-١٩٠٦) بصياغة طرح آخر مشابه لخانير بعده بحوالى ثلاثين عامًا من خلال محاضراته التى ألقاها فى مركز مدريد الثقافى عام ١٨٨٩ . وقد قدم فى آخر هذه المحاضرات تسوية واضحة وقاطعة أيضًا. نذكر أن الشئ الوحيد الذى يريده الشعب الإسبانى كان ضرورة إنهائه الصراع ضد الإسلام، الذى يعده "حربًا دينية، وحرب إبادة لجنس بشرى" (ص ٣٤٤). فلم يكن الطرد اتفاقية انفصالية؛ بل رد فعل للبلاد بأسرها أمام الخطر الواحد، وهو يعد بحق التدبير الإلهى الصحيح الذى حدث على النطاق السياسى فى عهد الملك فيليبى الثالث، بالاختصار الشديد "إنه حركة وطنية" حقيقية (٣٢٩)،. وبهذه الطريقة استمر تأثير المفاهيم والأفكار المعروفة مسبقًا، وخاصة تلك الفكرة التى وضعها بليدا حول اكتمال استرداد إسبانيا بطرد الموريسكيين منها. وعلى الرغم من توقع بعض جرعات من الوطنية اللبرالية، والتى تطالب بها روح العصر، إلا أن فصاحة كانوباس قد عانت انحدارًا مباشرًا على أيدى المدافعين عن الطرد:

> لقد كان صراعًا بين الإنسانية والدين وخرج الدين، منتصرًا. وقد فقدت إسبانيا أبناءها الشجعان ...لم يكن هناك عطف ولا رحمة على أى موريسكى، ولكن ظهرت الوحدة الدينية مشرقة ومزدهرة فى سماء إسبانيا، وسعيد هذا البلد الموحد فى كل مشاعره العظيمة. (ص ٣٢٠).

ويعترف دانبيلا أيضًا بالدمار الذى أحدثه طرد الموريسكيين، ولكن فى الوقت نفسه يتعامل بقسوة مع منْ يتذرع بهذا السبب لمهاجمة إسبانيا فى عهد الملك فيليبى

الثالث. فإذا كان الموريسكيون متحمسين وعاملين بحق لماذا لم تزدهر الأقاليم الإفريقية بعد لجوئهم إليها[١٠]؟ وبالنسبة لقضية إخلاء السكان من أراضيهم، نراه يقدم تبريراً فلسفيًا: الأراضى التى تم إجلاء سكانها عنها أُعيد إعمارها من جديد، واليوم يوجد بها ضعف عدد السكان الذين كانوا يشغلونها فى ذلك الوقت[١١].

ولم تتميز دراسة دانبيلا أيضًا بالدقة التقنية. فنقله لأفكار الأسقف سيغوربى مارتين دى سالباتيرا، التى قدمها للملك فى يوليو من عام ١٥٨٧ لم يحتو على الفقرة الخاصة بتهجير الموريسكيين الفالنسيين إلى سواحل تيرانوبا **Terranova** الباردة، وهى ملف خاص بإخصاء "الذكور البالغين والأطفال والنساء". وقد اكتشف بورونات هذا الحذف[١٢]، وقد برره بأنه خطأ ارتكبه "دون قصد، بلا شك" الناسخ الخاص بدانبيلا.

لقد تركت النظريات الراديكالية التى طرحها مينينديث بيلايو فى كتابه "تاريخ الملحدين الإسبان" (١٨٨٠-١٨٨٢) بصمات واضحة على الشخصيات البارزة لعهد إعادة الملكية. لقد سار المؤلف الشاب على نهج بليدا: توجيه النقد إلى الملك فيليبى الثانى لأنه لم يأمر بطرد الموريسكيين عقب حرب غرناطة. وقد أوضحت له الدراسة المستمرة للقضية حتى قرار ١٦٠٩ الخاص ببتر "هذا العضو الفاسد من الجسد القومى الإسبانى" بأن هذه الفترة كانت مثالاً كلاسيكيًا على عجز رجال السياسة ورجال الدين. وقد استخدم تعبيراً ذا تأثير واضح قاله من قبله الراهب ماركو دى غوادا لاخارا كى يلقى باللوم والتقصير على النصائح والذرائع التى ذهبت دون جدوى الا وهو "وباء قديم فى إسبانيا" (ص٢٣٦). ويرى مينينديث بيلايو أن القضية الموريسكية لا يمكن التعامل معها، وأنها تُفضى إلى حلول عنيفة. وعلاوة على ذلك فقد سعى إلى إقصاء القضية عن نطاق الدين ونحى بها إلى نطاق العِرق[١٣]. وفى ذلك المجال الأخير يضرب مثالاً راسخًا "للعداء العرقى" (ص ٢٤٢) الذى لامخرج له سوى إبادة "الجنس الأدنى" :

> من الجنون أن نعتقد أن معارك من أجل البقاء وصراعات
> عرقية شرسة تنتقل عبر الأجيال، يمكن أن تنتهى بطريقة أخرى

غير الطرد والإبادة؛ فدائمـًا ما يخضع الجنس الأدنى ودائمًا ما ينتصر مبدأ القومية ويخرج أكثر قوة وحماسة. (ص ٢٤٠).

حقًا إن طرد الموريسكيين "كان شؤمًا فى بعض النواحى" (ص٢٤٠)، ولكن لا يجب أن يُحدث هذا قلقًا زائدًا، فكما يعرف كل مسيحى "الزمن يداوى الآلام المادية" (ص٢٤٢). ولهذا فلابد من الحكم لصالح الطرد بنفس الحماس الذى احتفت به إسبانيا بهذا الحدث فى عصره.

وتُفصح دراسة مينينديث بيلايو عن ضآلة التأصيل لديه. وإذا قارنا بين خانير وبينه لوجدنا أن بيلايو لا يهتم بالبحث ولا باستخدام الوثائق، وأن مراجعه الحقيقية تقتصر على أقوال المدافعين عن الطرد، التى يديرها بدقة. وتكمن إسهاماته الشخصية فى إضافة أكذوبة من صنعه كى تنضم إلى غيرها وتصل إلى منْ يأتون بعده ألا وهى: الأكذوبة القائلة بأن طرد الموريسكيين كان "تنفيذًا اجباريًا لقانون تاريخى" (ص ٢٤٠) على حد قوله. وفى تحوله نحو الإشارة إلى المستقبل، يلقى مينينديث بيلايو ظلالاً كثيفة على الحركة التأريخية التى قامت بعد الطرد، مرددًا الطرح الجدلى للقضية فى أيامها الأولى مجددًا إياه بمفهومه الماكر الخاص بـ "القانون التاريخى".

وهكذا استمر الطرح العقائدى للقضية وقتًا طويلاً. وقد عادت دراسة الموريسكيين بعد مينينديث بيلايو وفيما بقى من القرن إلى مسارها كمجرد بحث أرشيفى، على الرغم من تعلقها كل لحظة بالعقيدة الثلاثية (دينية وقومية ومعرفية) التى أقرها هذا المعلم. وتبدو أصداء هذه العقيدة واضحة فى دانبيلا، بينما تظهر بسيطة وتكاد تكون شعبية فى باسكوال بورونات إى باراشينا، والذى برز حماسه فى ضمه لعدد عظيم من الوثائق فى مجلد رائع. وقد جمع باسكوال للأسف الشديد إلى جانب ضحالة نقده كراهية عظيمة تجاه كل ما هو مسلم. وقد كان يعمل بناءً على طلب مدرسة "الجسد المقدس" بفالنسيا (التى أنشأها البطريريك ريبيرا) وقد سار فى طريق بحثه على ضوء روح الماضى التى ألقت بظلالها على هذه الحركة من التاريخ. وعلاوة على ذلك فإن بعض الوثائق التى استخدمها تنقض كلامه وتثبت مقدرة لا تزال صالحة وفعالة.

وقد شكلت دراسة الموريسكيين خلال القرن التاسع عشر واحدة من أسوأ قضايا الضمير القومي والديني، وذلك مع النتيجة التي آلت إليها ألا وهي أنه لا أحد أصبح يشعر بالراحة أو التعاطف مع هذا الموضوع. وقد استمرت سيطرة رغبة قوية "للتبرير"، وكأنها نوع من الندم على ذنب غير مُعترف به. فأصبح كل ما هو إسلامي هدفًا للاحتقار، وقد شارك في هذا الموقف من الإسلام كل من الليبراليون والرجعيون بمقتضى "آلية" معروفة جيدًا[14]. فالإسلام عند البعض هو عنصر يصعِّب انضمام إسبانيا إلى أوربا على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية، وعند البعض الآخر هو مجرد معارضه للمسيحية ستؤدي محاولة تقييمها إلى تأصيل "أخطاء القرن".

وقد جمع الحقد المتوارث أبًا عن جد والذي أعاق خلال قرون تطور الدراسات العربية في إسبانيا بين نخبة من العلماء. فوفقًا لما قاله خانير "يحرم الإسلام الإنسان من حريته، ويسمم عواطفه وأحاسيسه، ويحتاج دائمًا إلى السيف الأحدب كي يوسع إمبراطوريته" بينما تقوم المسيحية بعكس ذلك على الإطلاق (ص١١٢). وعند مينينديث بيدال سيكون الإسلام دائمًا "عقبة في وجه كل حضارة" (ص٢٤٠) ويشير دانبيلا إلى استحالة تكريم الموريسكيين بأي وسام للحضارة " (ص٣٢٢). ويقول السيد باسكوال بورونات، بفصاحة الواعظ الشعبي :

> وأخيراً ما هي الآثار التي تركتها الحضارة العربية؟. بعيداً عن قصر الحمراء، بعمارته الفقيرة، التي لا ترقى إلى مستوى العمارة الرومانية والمسيحية، بزخرفته، وتفصيلاته، وتشبهه بالصينية، فلم يتم بناؤه بالرخام القوي أو الرخام الأبيض ؛ بل بمادة لينة، حيث يخلو من فنون أخرى رائعة؛ وبعيداً عن قصر الحمراء هذا الذي يناسب فقط السلطان وحريمه حيث أرادوا أن يقيموا جنتهم هناك، ما هو النموذج الكامل المتقن الذي قدمه الفن العربي في أوج ازدهاره ...في مملكة غرناطة وفي عاصمتها

ماذا تركوا؟ بيوت دون إضاءة مبنية من الأحجار والجير دون تهذيب؟ وشوارع ضيقة ملتفة، دون شمس ولا تهوية، مخبأ لكل جريمة ووكر لكل قذارة، ومركز لكل وباء. (الفصل الثانى ص ٣٥٠-٣٥١).

وهكذا تطابق القرن التاسع عشر مع نفس النظرة الرسمية للطرد فى عصره. والاختلاف الوحيد والهام مع هذه النظرة حدث مع خطبة التحاق إدواردو سابيدرا مورغاس (١٨٢٩-١٩١٢) للأكاديمية الملكية الإسبانية فى ديسمبر لعام ١٨٧٨ . فالأول مرة يرتفع صوت مستعرب لا يعتبر مسبقًا كل ما هو إسلامى بربريًا. وقد ضمت الخطبة كموضوع لها نخبة من الأدب الأعجمى وكأنه طريقة لإستعادة الشعب الموريسكى، كنموذج لحضارة إسبانية - شرقية. وترصد هذه الدراسة الممتازة لسابيدرا، بصفة خاصة، الحالة الروحية للإسلام الآخذ فى الانهيار فى إسبانيا وتطور اتجهاته التوفيقية (فتى أريبالو ومحمد رابادان)، وقد سمح هذا باكتشاف نهايات أخرى كان يمكن من خلالها أن يتفادى الموريسكيون ونموذجهم الحضارى اختفاءهم من إسبانيا إلى الأبد:

لو أن العواطف الشعبية العمياء لم تقف حائلاً بين نمو وتطور هذا العضو المهم من الأمة، مطالبةً فيما بعد ببتره عن جسد الأمة بكل قسوة، لكان الحال قد انتهى بانضمام الموريسكيين التام للمجتمع الإسبانى مثلما حدث مع المدجنين الأوائل، ولكانوا أسهموا بقوتهم وعناصر الحيوية لديهم فى تحقيق مجدٍ سامٍ للوطن، بدلاً من الحكم عليهم بالبؤس والموت على الجانب الآخرمن مضيق جبل طارق[١٥].

مع هذه الصيغة الحذرة عبرت أفكار سابيدرا عن احتقارها للأكاذيب التى حافظ عليها الجميع، ولهذا لم تُحدث إلا تأثيراً متواضعًا للغاية. وقد سعى مينينديث بيلايو لمصارعة هذه الأفكار فى كتابه "الملاحدة "، رافضًا رؤية أية ظاهرة فى الأدب الأعجمى

سوى تلك التى تشهد بإصرار الموريسكيين على الإلحاد. وكان مقدراً للمستعرب سابيدرا أن يتجرع مرارة محاربة أفكاره فى نفس الجلسة الأكاديمية، وذلك من خلال الخطبة التى ألقاها انطونيو كانوباس ديل كاستيو رداً عليه. فقد ألقى ديل كاستيو واحدة من أكثر الخطب حدة معارضاً بذلك بروتوكول الاحتفال، مشيراً إلى ضرورة اقتلاع هذا الشعب الذى لا يُطاق "على الرغم من أدبه الأعجمى وعاداته الإسبانية" (ص٢٣٤)، والذى حمل دائماً مواقف مناهضة لإسبانيا "فى عصره، وحتى فى عصرنا الحالى" (ص٢٣٦). ولو أن ليرما (الذى دافع عنه على الأقل كسياسى حاذق) لم يقم بطرد الموريسكيين، لكان أمر به هو نفسه تحت لواء الملك ألفونسو الثانى عشر. وهكذا بقيت وجهة النظر الرسمية فى إسبانيا مقيدة فى عام ١٨٧٨ بنفس الأفكار التى سيطرت عليها عام ١٦٠٩ .

ولم تظهر بعد هذا العمل أية آراء مختلفة حتى ممنْ يعملون للتطور ويحملون أفكار تقدمية. ولم يحدث أيضًا أى تغيير فى المنظر العام حتى بعد نشر كتاب "موريسكيو إسبانيا " عام ١٩٠١، للكاتب الأمريكى هـ. ش. ليا الذى قدم فصلاً عظيماً عن تاريخ محاكم التفتيش فى إسبانيا. والحق أن هذا الكتاب يعتمد بدقة على وثائق وملخصات متقنة، لم تفقد حتى اليوم صلاحيتها، ويهدف إلى الكشف عن دور محاكم التفتيش وسياستها الدينية. ويفيض الكتاب ببرود بروتستانتى، غريب فيما يتعلق بالحياة الإسبانية وما يمت بصلة الى الصعيد الإنسانى بها من مضطهدين ومتتبعين لهم.

أسطورة الإجماع

لقد أحدث الإرث الذى خلفته حركة التأريخ التى قامت فى القرن التاسع عشر، بهذا العدد الضخم من الوثائق، أحدث بعض الخفة فى التناول وأدخل الكثير من الأوهام والأحكام المسبقة على الدراسات الخاصة بالموريسكيين. فقد أقام إطارا من المفاهيم الأساسية التى وجهت لتفسير القضية الموريسكية بإيجاز، والتى ضمن لها تملقها للضمير الفكرى المسيحى والتقليدى صلاحية طويلة المدى. فهى مفاهيم "جديرة

بالقبول" ولو أبعدناها عن كل مناقشة (انظر إلى حالة سابيدرا) لاكتسبت فاعلية الأسطورة ولانتهى الحال بتسربها إلى كل مكان.

يأتى فى المقدمة ما يجب أن نطلق عليه "أسطورة الإجماع" : لقد كانت إسبانيا تشعر بمقت شديد تجاه الأقلية الموريسكية، وقد أدى غضب قومى حقيقى إلى نفى هذه الأقلية واتبع ذلك موجة من السرور والتهليل. تمامًا مثلما عبرت عن ذلك أبيات شعر لبثينتى بابلو تريستان فى مدحه " لسيدنا الملك ":

لقد رضيت السماء عن هذه البطولة العظيمة،

وقد رفعت الأرض من شأنها بسعادة بالغة،

بداية من الأمير النبيل،

حتى الراعى الذى يسكن كوخه[١٦].

الحق أن هذه الفكرة هى ثمرة الاتفاق بين المؤيدين للطرد وقد اكتملت من خلال النتيجة التى توصلوا إليها حديثًا والخاصة بضرورته التاريخية. فقط كما يُقال، إن هذا الأدب كان جدلاً معارضًا لرأى مخالف واسع الانتشار.

كانت هناك نواة مركزية لما يمكن أن نطلق عليه "رأى معتدل"، وكان أصحاب هذا الرأى يتمنون تحول صادق للموريسكيين إلى المسيحية، ولكن هذا الرأى تراجع دائمًا أمام إجراءات العنف لاعتبارات ذات طابع قضائى – أخلاقى. ولم تكن الإبادة التى تعرض لها الموريسكيون[١٧] ولا طردهم يلقيان القبول، وذلك لأن الموريسكيين كانوا شعبًا جرى تعميده وقد أحدثت فكرة نفيهم إلى إفريقيا، مع ما تبعها من ردة بعضهم عن المسيحية، التى تحولوا إليها مجبرين، أحدثت حزنًا عظيمًا فى نفوس المؤمنين عن حق. فكانت الخطيئة التى سببت فضيحة، إنه الألم الروحى الذى كان ضحيته مسيحيون بحق وصدق (حتى ولو كانوا قليلى العدد)، وكذلك الحائرون والأطفال الذين أغلقت أمامهم كل إمكانية للعيش والموت على دين المسيح. فإجراء مثل هذا أدى إلى اليأس من فاعلية التعميد والذى ظهر كهزيمة أخلاقية للديانة المسيحية[١٨]. علاوة على

ذلك، كان يجب قبول العواقب القانونية المناسبة لحالتهم كأبناء للممالك الإسبانية جرى تعميدهم، كحـق المواطنـة كما نقول اليوم، الذى كان يجب أن يضمن لهم حق "العيش" أو الإقامة مثلما أشار بدرو دى فالنسيا(١٩). إجراء بهذه الخطورة ما كان ليطبق على "أمة" بأسرها، بل كان يجب أن تُقام دعوى أمام محكمة عادية وكان يجب على الاتهام الذى وجهته النيابة إثبات أنه ما من موريسكى، رجلاً كان أو امرأة أو طفلاً، إلا وكان مرتداً أو خائناً (وهذا يعنى استحالة التنفيذ من الناحية المنطقية).

وقد تشكلت هذه الاعتبارات بعد عدة تصورات وشكوك وتسويف عملت كلها مجتمعة على بقاء القضية الموريسكية عند نقطة ميتة ما بين عامى ١٥٧٠ و ١٦٠٩، ولنقل من ناحية أخرى، إن تلك الاعتبارات هى التى يمكن توقعها من مجتمع مزود بمفهوم قانونى رفيع، والذى وصل إلى حدود ممارسة سلطة الدولة عبر طريق أخلاق مسيحية كانت لا تزال تتشكل حسب الأهواء. وقد كان الراهب خايمى بليدا على وجه الخصوص خير منْ يشهد بثقل هذا الرأى الذى لم يصارعه ولم يناد به، بل اكتفى بأن يعطى امبراطورية العنف الفرصة كى تحبطه لسنوات عديدة. الحق أنه كانت هناك بدائل أخرى تلوح فى الأفق أيضًا، ولكن كان يُنظر إليها بريبة وسوء ظن. فقد شعر البطريرك خوان دى ريبيرا نفسه، وكان مؤيداً لطرد الموريسكيين، بشكوك أخلاقية مؤلمة حول هذا الطرد، بعد أن تسلم أسقفية فالنسياعام ١٥٦٩ بوقت قليل.

وقد أقام المؤيدون للطرد معركة جدلية ضد "طائفة السياسيين" التى كان مجرد وجودها ينطوى على معارضة للمفهوم التقليدى للضمير العقائدى الموحد لإسبانيا فى ذلك العصر. وكان هؤلاء العقلانيون يرون أنه إذا كانِ وجود الموريسكيين ضرورى من أجل ازدهار الممالك الإسبانية، فمن العبث طردهم حيث يجب أن يُتركوا ليتمتعوا بحرية العقيدة، وهكذا عملوا على إبطال الوجه السياسى للقضية وقصروا طابعها الدينى على النطاق الفردى.

وقد شكل منْ يتحدثون حول استقرار الفقر فى ربوع إسبانيا أو ما ينتظرها من دمار اقتصادى فى المستقبل (لا يرضى عنه الله بالتأكيد) آخر وأصغر اهتمامات

بيليدا و تلاميذه. ولم يتبق سوى وصفهم بالبخلاء الجشعين قليلى الإيمان. فقط توجه خوان ريبول بالحديث إلى هؤلاء البخلاء، الذين حاول أن يجزل لهم فى العطاء من خلال عزائه الضئيل الذى احتواه كتابه "الحوارات" Dialogos .

والذى نبحث عنه دون جدوى هو الصفة الأخرى لهذا الجدل فى توازى مع انطلاقة شهدتها الكتب المطبوعة حول هذا الموضوع. وليس هناك شك فى أن كثيراً من رجال العلم والحكم والضمير قد فكروا وربما عبروا عن أنفسهم وأدلوا بدلوهم فيما يختص بالقضية الموريسكية. فمنذ منتصف حكم الملك فيليبى الثانى[٢٠]، وبشكل خاص فى آخر عشرين عاماً من حكمه، قد سجلت حالات كثيرة من المد والجزر للدراسات الخاصة بالقضية الموريسكية. وقد عبَّر الكثير من هذه الدراسات بوضوح عن اتجاه معتدل مثل تلك التى نشرها دكتور أستيبان، أسقف أورويلا عام ١٥٩٥[٢١]، وكتابى مارتين غونثاليث دى تيوريغو الصادرين عام ١٥٩٧ و ١٦٠٠ [٢٢]، وكذلك دراسة أسقف سيغوربى السيد فيليثيانو دى فيغيروا عام ١٦٠٤ [٢٣]، ودراسات الدكتور كريستوبال بيريث دى إيريرا التى كرسها للملك فيليبى الثالث[٢٤]، وكتب اليسوعيين كريسويلو إى كاساس، والراهب الفرنسيسكان أنطونيو سوبرينو والسيد خوان بالافوكس التى وجهها إلى المجتمع الكنسى الفالنثى عام ١٦٠٨ [٢٥]، ودراسة السيد مانويل بونثى دى ليون[٢٦] فى عشية القرار الصادر عام ١٦٠٩, ونذكر بشكلٍ خاص دراسة بدرو دى فالنسيا[٢٧]، التى حررها عام ١٦٠٦ من أجل الراهب دييغو دى ماردونيس. ويمكننا القول إنه لا أحد من هؤلاء الرجال يمكن أن نطلق عليه، ما يُقال اليوم، ليبرالى أو متعاطف مع الإسلام، ولم يكن أى منهم يعتبر نفسه مثاليًا، فهم لم يقترحوا إجراءات مبالغًا فيها، بل أفكارًا موجهة نحو إحداث اندماج حقيقى للموريسكيين، فلم تكن هناك بدائل فعالة وصالحة لهذا الاندماج. أفكار مثل (تبشير بالمسيحية فعال وسلمى، قبول الموريسكيين فى الجيش واعطائهم بعض الرتب العامة الشرفية، الزواج المختلط، مدارس وأساتذة للغة العربية). لقد تضمنت دراساتهم مناقشة لمشكلاتهم، وتوازنًا بين الواقع والمثاليات، بين الوسائل والأهداف، وكل ما يعمل على نشر عقلانية مسيحية ترفض الإبادة والنفى والإخصاء. ويبقى أن نضيف هنا أن معرفتنا بهذا النوع من

الدراسات لاتزال غير كاملة، ففى كثير من الأحوال لم يكن ممكنًا سوى الاعتماد على أخبار بسيطة أو بعض التلخيصات الموجزة حتى فيما يختص ببدرو دى فالنسيا، الذى استمرت دراساته التى ساهم بها لسوء الحظ غير مطبوعة.

ليس من الصعب أن نثبت كيف أن يد الإهمال نفسها قد طالت أيضًا بقية الأوجه المخالفة لأسطورة الإجماع. فمن المعروف أن طبقة النبلاء فى كل الممالك الإسبانية كانت تؤيد بأى ثمن بقاء الموريسكيين فى أراضيها. فقد كشفت الإجراءات الجماعية عن مشاركة حقيقية بين السادة والموريسكيين(٢٨)، فكما يقول بليدا "كان السادة يحبون المسلمين كحبهم لأنفسهم"(٢٩). وقد فضل أثنار كاردونا تذكُّرهم على أنهم "منْ يحملون راية الجشع، العطش لعرق الموريسكيين"(٣٠)، وفى مناسبة أخرى امتدح طبقة النبلاء، حين لم تستمر طويلاً أول حركة لمقاومة طرد الموريسكيين باستثناء بعض المسئولين عن الإدارة من "الفقراء الطامعين ممن حزنوا على فقد هؤلاء الناس المتساهلين فى الدفع ..."(٣١) .

بالنسبة لما حدث فى فالنسيا فقد كان ضروريًا توقع بعض الإجراءات فى حالة لو "أن الموريسكيين، لاقتناعهم الشخصى بأسيادهم رفضوا أن يُحملوا فى سفن، والحالة الأخرى ماذا يمكن عمله لو أن كل المملكة عارضت نفيهم بشكلٍ جماعى وعام"(٣٢). لا يجب أن ننسى أن احتلال المملكة من قبل وحدات الجيش الآتية من إيطاليا قد صعَّب من نجاح تمرد قام به الموريسكيون، وكذلك صعَّب من فاعلية حركة الرفض التى قام بها السادة. وقد حملت طبقة النبلاء فى فالنسيا وأراغون على كاهلها مجهودًا جبارًا لإبطال قرار النفى دون جدوى فقد اجتمعت وأرسلت ممثلين عنها إلى الملك. ولكن، من جديد وعلى الرغم من أهميته القصوى، لم يهتم أحد بهذا الموضوع، وإن كان قد ألمح إليه البعض. كما تنعدم المراجع الخاصة به. وقد قدم المعاصر غاسبار دى أغيلار، على الأقل، لوحة مؤثرة عن مثول السيد فيليبى بويى والسيد خوان دى بالتيرا أمام جلالة الملك فيليبى الثالث :

يقترحون السفارة ومعهم كل الحق

يثبتون أن المملكة قد دُمرت،

فلم يعد هناك نبلاء،

بعد أن فقدوا ثراءهم[٣٣].

ولم يخف بليدا أيضًا نبض تلك الأيام، التى تركت بعض الأزمات بصماتها عليها، مثل موت الوصى على مجلس الدولة أثناء شجاره مع ممثلين لطبقة النبلاء، الدكتور خوان دى أغيرى (الذى يعتبره مؤيدو الطرد واحداً من الشهداء)[٣٤].

لم يكن أحد أكثر وعيًا من البطريرك ريبيرا فى إدراكه مقدار الدمار الذى لحق بفالنسيا وأسقفيتها جراء طرد الموريسكيين[٣٥]. ولهذا فقد عاش لحظة صعبة للغاية وهو يلقى موعظته فى الكاتدرائية فى السابع والعشرين من سبتمبر عام ١٦٠٩[٣٦]، بعد خمسة أيام فقط من نشر قرار الطرد. وتشف كلماته عن توتر المستمعين إليه بل وعدائهم أيضًا وقوة إرادته التى حاول بها إسكات الرقابة وإيقاظ الهمم وهو يبعث فى شعبه فى الأسقفية إيمانًا فى المستقبل كان هو نفسه بعيداً كل البُعد عن الشعور به. وقد استطاعت قريحته وذكاؤه النادران أن يدافعا عن طرد الموريسكيين فقط بما يجلبه هذا من "شرف" على الفالنسيين جراء عدم تعاملهم من الآن فصاعداً مع كفار. وبالنسبة " للسادة الدنيويين " فقد كان واضحاً أنهم سوف يخسرون أرباحهم، ولكن العناية الإلهية سوف تعوضهم عن هذه الخسارة. وقد ظلت موعظة ريبيرا، وهى التى تشير اكثر من غيرها من الوثائق إلى الحالة المعنوية التى رحبت بالطرد، حتى الآن دون دراسة[٣٦ مكرر].

ولايزال الجهل الذى يحيط بالمظاهر الأساسية للقضية الموريسكية يحدث الكثير من الحيرة حتى الآن. نقصد بهذا موقف الكنيسة، التى رفضت إعطاء أى نوع من التأييد الرسمى لطرد الموريسكيين. ووفقًا لما يقره القانون، فإن أى إجراء عقابى قائم على جريمة الردة أو الإلحاد يقع تحت طائلة القضاء الكنسى، الوحيد القادر على تقديم تقرير بكل كفاءة. ولهذا، منذ اللحظة التى اعتبر فيها الطرد إجراءً مؤكداً من قِبل مجلس الدولة عام١٦٠٢ أصبح مطروحًا على الساحة الحصول على إذن بابوى لهذا "الإجراء الرهيب"[٣٧]. وهكذا لم يكن مستغربًا أن يتوجه إلى روما فى العام التالى

الراهب خايمى بليدا بنفسه، متحسسًا الطريق، حيث فشل تمامًا فيما أراد تحقيقه، ذلك أن الأب كليمنتى الثامن اعتبر فكرة أن الموريسكيين خطر أخلاقى على إسبانيا فكرة خرقاء. وقد اقترح البطريرك ريبيرا أيضًا عام ١٦٠٢ دعوى أمام البابا أو قاضى التفتيش العام، وقد كان الملك فيليبى الثالث مؤيدًا للمضى قُدُمًا فى هذا الإجراء على وجه السرعة. وقد ألقى حينئذٍ على عاتق بليدا أيضًا (كرجل ثقة لدوق ليرما) تقديم فكرة الطرد إلى الكاردينال نينيو دى غيبارا، الذى رفض بدوره قبول هذا الطلب المناهض لكل "الشعب" الموريسكى.

ولم يتم الأخذ بفكرة إصدار حكم كنسى لتغطية العمل السياسى خلال عدة أعوام. وفى عام ١٦٠٦ صدرت فى روما عدة قرارات موجزة مناهضة لأى إجراء عنيف، حيث سيطرت النظرية القائلة بأنه لو كان الموريسكيون ضعاف الإيمان، فلابد من معاملتهم بكثير من الرحمة. وفى عام ١٦٠٨عندما تقرر النفى بشكلٍ قاطعٍ، تم اختيار هذا الاقتراح: لقد أعلن مجمع الأساقفة فى مطرانية فالنسيا أن الموريسكيين ملحدون (هذا هو وصف المطران لهم). ولكن حتى هذا الهدف الصغير فشل وذلك بسبب الرفض الحاسم لجماعة كان يجاهد فيها أساقفة سيغوربى وأوروبيلا (فيغيروا واستيبان)، يساندهم رجل لاهوت وقاضى تفتيش فى جماعتهم.

وهكذا تم طرد الموريسكيين كإجراء حكومى، دون أى تدخل من البابا (الذى بقى دائمًا فى الظل) ودون دعم من أى مجلس أو هيئة اسقفية أو حتى من محاكم التفتيش. وتكذب أيضًا هزيمة أخلاقية مماثلة وجود هذا الإجماع المزعوم. ويبدو طرد الموريسكيين كعمل قامت به أقلية من رجال الدين ورجال السياسة وهم يمارسون "كل" السلطة. ومع ذلك لايزال هذا المظهر المهم شبه خافى ولم يتم تقييمه حتى عندما أُعيد تشكيل خطوطه العريضة من خلال وثائق يسهل الوصول إليها. فقد كذب المؤيدون للطرد أو قاموا بتشويه الحقيقة فى هذه النقطة بكل رباطة الجأش وهم واعون تمامًا للصعوبة التى تواجههم[٣٨]. وقد مثلت تلك المسألة صعوبة بالغة لمينينديث بيلايو الذى أشار إليها فى جمل مكتوبة بعناية فائقة:

لقد تم استشارة البابا، وقد شكلت لجنة من الأساقفة ورجال اللاهوت فى فالنسيا كى يتفقوا على ألف قضية متشابكة ظهرت فى لحظة بسبب الحالة الاجتماعية و الدينية للمسلمين، وقد استمرت الجلسات حتى عام ١٦٠٩، وأيضًا لم يحدث أى شئ (ص٢٣٧).

عند مينينديث بيلايو "يحدث" يعنى "يطرد".

أسطورة الموريسكى الذى لا يقبل الاندماج

وتخطو الحركة النقدية للقضية التاريخية التى تشغلنا خطوة عظيمة عام ١٩٤٧ مع نشر فرناند بروديل لدراسته[٢٩]. فعلى صفحاتها رفض الكاتب الطرح الذى كان لايزال غالبًا، وهو الطرح الخاص بالحكم على إسبانيا بالفوز أو الخسارة جراء طرد الموريسكيين، أو ما إذا كان هذا الحدث قد أثر بالسلب أو الإيجاب من الناحية الأخلاقية. ويتركز المعنى الشرعى الوحيد لهذه القضية فى فهم لماذا حدث هذا الإجراء بهذه الصورة. لم يضطر هذا المؤرخ الفرنسى إلى الذهاب بعيداً لكى يعثر على الإجابة: لقد حدث الطرد لأن الموريسكيين لم يكونوا قادرين على الاندماج فى الديانة والحضارة الإسبانيتين. ولأسباب تاريخية أصبح الاحتفاظ بوجود إسلامى فى أحضان الجسد الاجتماعى لإسبانيا أمراً غير محتمل. وقد جاءت النهاية حينئذٍ كنتيجة إجبارية بمقتضى آلية، لم يكن بروديل الأول فى استدعائها.

وقد أصبحت عدم قدرة الموريسكيين على الاندماج، التى يقبلها الجميع، والتى وجدت مع بروديل استمراراً لها، بهذه الطريقة مفتاح سر القضية الموريسكية. ولكن من جديد، لم يتم عمل أى نوع من النقد حول مفهوم الاندماج وحول صلاحيته فى حالة الموريسكيين، وهما أمران يستحقان، من وجهة النظر هذه، العديد من التحفظات والتدقيق.

ويمكن فقط تخيل المفهوم الأنثروبولوجى - الحضارى "للاندماج" كعملية تكيف بطيئة، لجماعة كثيرة العدد وهى تخطو للانتقال من حضارة إسلامية إلى أخرى مسيحية. كان هناك، إذن، تعارض أوّلى بين فكرة الاندماج وسياسة التعميد الإجبارى والتخلى عن الإسلام، التى استمرت ممارستها مع الموريسكيين. فقد تبنى الراهب فرناندو دى تالابيرا برنامجًا متماسكًا للاندماج فى غرناطة، يقوم على تراث إسبانى وطابع تبشيرى على طريقة ريموند لول[٤٠]، وكان ذلك عقب استرداد غرناطة، وسرعان ما استولى الملوك الكاثوليك على هذا البرنامج[٤١] لتنفيذه، ولكن مصطلح "اندماج إجبارى" هو فى حقيقته يحمل تناقضًا بين شطريه، وهو يؤدى إلى فشل مؤكد عند تطبيقه على أرض الواقع. والحق أن السياسة التى طبقت على الموريسكيين لم تكن سياسة دمج، بل كانت اضطهاداً دينيًا وإبادة حضارية.

ولا نقول إننا مع هذه الاعتبارات نعمل على إضفاء طابع من العنف على القضية الموريسكية، أو نفرض عليها أية حساسية تخرجها عن نطاقها التاريخى. وربما يكون من السهل أن ندرج هنا نخبة كبيرة ومطولة من الرقابة والنقد والفضائح التى يمكن توجيهها إلى الطريقة التى زعم بها تحويل الموريسكيين إلى المسيحية. والدليل على ذلك أن إسبانيا بلد الصوفيين العظام ورجال اللاهوت لم تطرح حتى المشكلة الدينية للموريسكيين[٤٢] فى كتبها، ويتناقض هذا مع الإنتاج الأدبى الوفير الذى تم تكريسه لتحويل الهندى الأمريكى إلى المسيحية، وكمّ الدراسات التى قامت لرصد ثقافته ولغاته المختلفة. عندما كان طرد الموريسكيين على وشك الحدوث، كان القطاع المعتدل يعتبر أن الموريسكيين لم يتنصروا أبدًا كما ينبغى أن يكون التنصر، وأن كل التدابير التى تمت فى هذا الصدد كانت دون جدوى. وكما تقول "الخطبة القديمة فى المسألة الموريسكية ":

> نسعى لتنصير الملحدين فى اليابان والصين وأماكن بعيدة جدًا، وعلى الرغم من أن هذا يعتبر عملاً طيبًا ومقدسًا إلا أنه يبدو كما لو أن رجلاً لديه بيتًا مليئًا بالأفاعى والعقارب ولا يهتم

> بتطهيره منها معرضًا للخطر امرأته وأبنائه، حيث يتركهم هكذا كي يخرج لصيد الأسود والنعام في إفريقيا، أي من أجل صيد أكبر وأثمن(٤٣).

وفى خلاف واضح مع الأفكار التى تحمل طابع رايموندو لوليو والممارسات التبشيرية التى كانت تتم فى القرون الوسطى(٤٤)،سيطرت كراهية شديدة تجاه اللغة العربية، منعت تنفيذ إلقاء المواعظ باللغة العربية خاصة على الموريسكيين الفالنسيين، الذين لم يكونوا يتحدثون لغة غيرها فى الغالب. وفى النهاية، وكما هو معروف، أصبح لهؤلاء الموريسكيين قساوسة.

كل هذه الاعتبارات الواقعية لابد من أخذها فى الاعتبار كى نضع وجهة نظر حول مسألة أنه بالتأكيد كان هناك اندماجُ قد حدث (درجات متفاوتة من الاندماج) وأن هذا الاندماج أخذ قيمة كبرى لكونه قد حدث وسط ظروف معادية للغاية. بالطبع كان تحول الموريسكيين عن المسيحية (مفتاح سر القضية) هو الغالب، ولكنه أبدًا لم يكن عامًا، حسبما تقول النظرية التى استخدمت كقاعدة لقرار الطرد وكذلك عدد غير قليل من الدراسات الحديثة. فقد كان هناك دائمًا متضررين بحق (وأيضًا منْ أبدوا استعدادًا للتنصر بحق)، ولكن دون ترابط بينهم حيث يستحيل أن نضع أرقامًا إحصائية. وقد ساهمت الأعمال الأدبية التى كتبها المنفيون، لأسباب مختلفة، فى دعم الأسطورة التى أطلقها الجانب الرسمى الإسبانى حول الإصرار المطلق على الإسلام(٤٥)، بين الموريسكيين، فقد حاول البعض والبعض الآخر إهالة التراب على نفس الواقع المزعج لحركة تنصير كانت على الأقل فى بدايتها. وقد كانت النساء، بصفة خاصة، تملن إلى إظهار ولائهم للمسيحية عن طريق عاطفى مختصر يتعلق بتقديس السيدة مريم العذراء، والذى يشكل جزئيًا نقطة إلتقاء بين المسيحية والإسلام وهدفًا للتفنيد من قبِل المدافعين الموريسكيين عن الإسلام(٤٦).

وقد كانت المصادر الموريسكية هى التى تقدم نظرة مخلصة وصادقة عن الموقف من الناحية الدينية، وغيرها من النواحى. وكما لاحظ خ. بينيا، فإن روحانية الإسلام

لدى الموريسكيين قد توجهت، بشكلٍ عام، خلال القرن السادس عشر، نحو التقارب مع المسيحية وليس نحو الرفض القاطع لها، الذى حافظ عليه الأدب الذى كُتِب فى المنفى الإفريقى(٤٧). فحينما كانوا يعيشون فى إسبانيا، كان الضمير الإسلامى للموريسكيين يعيش فى ظل التطلع والتقارب أو "الإتفاق"(٤٨) بين القرآن والمسيحية، كما يظهر ذلك جليًا فى حالة فتى اريبالو (مسلم متنصر) والألواح الرصاصية فى ساكرامونتى بغرناطة (مسيحية متأسلمة). الحق أن القضية الروحية كانت أكثر تعقيداً من مجرد الشك فيها. فقد كان هناك مسلمون مرهفى الحس، إلى جانب متنصرين بصدق، ولكن تبقى قضية الهوية الإسلامية، مثل تلك التى ظهرت مع منْ قاموا بالتزييف فى غرناطة(٤٩). علاوة على ذلك كان هناك منْ يقوم بالتوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة(٥٠)، وهو يميل إلى البروتستانتيه، حائراً بين الأديان الثلاثة (وهى عقيدة كانت تعتبرها محاكم التفتيش، بدورها، عقيدة أكثر من مسلمة). وأخيراً، كان هناك مسيحيون منجذبون نحو الإسلام، فقد كان هناك اندماجُ وكان يؤثر على كلا الجانبين. تشهد على ذلك الواقعة التى حدثت مع المعلم خوان الفونسو(٥١)، وهو خبير لاهوتى، دفعه قلقه الروحى إلى الإسلام وإلى الدفاع عنه بكل ما حصل عليه من علم كنسى - لاهوتى كان قد تعلمه فى سلمنكا، ولا يمكن أن يتخيل هذا سوى فى إسبانيا ذات "أرواح فى نزاع"(٥٢). ولكن هذا كله قد بدأنا بالكاد نلمح إليه.

فإذا كانت عملية الاندماج الكامل لم تشمل كل الجماهير الموريسكية فى عام ١٦٠٩، فهى أيضًا لم تفشل تماماً. حينئذٍ كان هناك قطاعُ اندمج بشكل معقول، كانت أغلبيته العظمى تعيش فى المدن وآخذة فى الإتساع، وكان معترفًا به فى البداية حتى فى قرارات النفى. كما حكمت بذلك دراسة جيدة:

> لقد كان هناك اندماجُ تم بالتدريج وذلك وسط بيئة أكثر انفتاحًا وتسامحًا. حدث هذا بالفعل بين مدجَنى قشتالة، وموريسكى الأندلس، وأيضًا بين أصحاب المسيحية الكاملة من أهالى وادى ريكوتى، فى مرسيه(٥٣).

لقد قيس نجاح عملية الاندماج، بطريقة غير مباشرة، من خلال التواجد المستمر لقساوسة من أصل موريسكي، وذلك بسبب نقص المعلومات. ويمكن أن نضرب أمثلة على ذلك التواجد مع كهنة أمثال اليسوعى البوتودو والبروتستانتى كاسيودو دى رينا ولويس دى لا كويبا(٥٤)، والدكتور مارين(٥٥). حتى فى فالنسيا كان هناك عددٌمن القساوسة من أصل موريسكي، مع أن البطريريك ريبيرا قرر (دون تعقل) أن يستغنى فى وزارته عن كل منْ لم يثبت عنه إجراءه للتعميد.

وقد عانى الإسلام الموريسكى من حالة ضعف عام، وكان عادة لا يتخطى الإمتناع عن أكل لحوم الخنزير والإبقاء على بعض المعتقدات الخرافية التى احتفظت بها المخطوطات المحررة بالألخميادو. فقد تعرض الإسلام فى إسبانيا لجراح تفضى إلى الموت، وقد كان فى معزل عن العالم ويفتقد القيادة الثقافية، وقد أدرك فتى أريبالو هذا الوضع وعبرعنه فى "تفسيره"، خاصة فيما يتعلق بالحالة المعنوية المحبطة لإجتماع "الفقهاء" السرى الذى عقد فى سرقسطة(٥٦). ولأن أدب النفى عرف جيداً الثمن الذى دفعته أجيال متعاقبة من الموريسكيين الذين أعلنوا رسميًا تحولهم إلى المسيحية فى إسبانيا، فقد حاول إخضاع المؤمنين إلى جرعات جدلية عظيمة، محاولاً تحطيم كل من الكاثوليكية وما تسرب منها إلى المنفيين سواء برغبتهم أو دون رغبة منهم. ومن هنا جاءت رغبتهم فى الاقتصار على ما يلائم العقيدة الإسلامية بالنسبة لصور المسيح والسيدة مريم، وهما يُعدان بمثابة الجسور التى تربط بين الدينيين ومحوراً فعالاً دائمًا للتوفيق بينهما. وأخيراً، تميز هذا الأدب بوجود صراع ضد المسيحية السرية(٥٧) التى وصلت إليهم من الحياة الإسبانية، والتى جعل ميراثها من الموريسكيين قضاة بدلاًمن متهمين، وإن كان قادهم فى النهاية إلى محاكم التفتيش(٥٨). وهذا دليل على أن هذا الاحتمال الذى تمنوه وخافوه فى نفس الوقت كان حقيقة واقعة، وأن إسبانيا الكاثوليكية المتعصبة وضعت بحق مؤمنين طيبين فى موقف المرتدين الملحدين.

وقد عانى الموريسكيون من صعوبة قبولهم كمسلمين فى وضعهم هذا. فقد تعرض الموريسكيون الفالنسيون، وهم ممنْ تحولوا إلى المسيحية بأدنى درجة، والوحيدون

الذين احتفظوا باللغة العربية، لمذابح بربرية عندما رست سفنهم على أرض البربر، وقد أحدث هذا صدمة عاطفية للشعب الإسبانى[٥٩]. أما موريسكيو أراغون وقشتالة، الذين تبنوا نظام مجتمع الغالبية من حيث الملابس والعادات، فقد استطاعوا الهروب إلى تونس، ولكن حتى هناك لم يبعد عنهم الشعور بأنهم غرباء، وقد استطاعوا الحصول على الاعتراف بشخصيتهم القضائية والإدارية، مشكلين من جديد، ما كانوا عليه دائمًا، من "أعجمية"، ولكن هذه المرة لم تكن أعجمية مسلمة، بل أعجمية "أندلسية".

الحق أن كل موريسكى كان يحمل داخله، أراد أو لم يرد، رغبة شديدة فى الاندماج، مع أن هذا الاندماج لم يمتد فى أغلب الأحوال ليشمل البعد عن الحمامات والسهرات والحفلات الليلية، كما كان يرغب الجانب الرسمى من إسبانيا. ولكن كان هناك حالات من الاندماج الكامل، تلك التى حدثت عن طريق الزواج المختلط وأيضًا عن طريق الإبقاء على طبقة من نبلاء غرناطيين يحملون الدم الناصرى[٦٠]. ومما يصعب علينا التعرف على هذا المظهر الهام أن الموريسكيين المندمجين كانوا يميلون إلى التلاشى والنوبان وسط الجماهير، بحيث لا يُشار إليهم بإصبع تطهير العِرق (فى الوقت الذى تتوفر المعلومات حول اليهودى المتنصر، المندمج فى البرجوازية أو طبقة النبلاء الصغيرة). ومن الثابت أيضًا، أنه حتى فى الموريسكى الأكثر اندماجًا كانت تومض جمرات لا تنطفئ من الهوية الحضارية الإسلامية، وفقًا لما تثبته نماذج من أمثال ابن أمية.

وهكذا تعد القضية الموريسكية نموذجًا أصيلاً للنسبية الأنثروبولوجية لمفهوم الاندماج: من حيث الكم، والكيف والزمن. فهل كان الاندماج هو اندماج محكمة غرناطة أم اندماج فرنثيسكو نونييث مولاى ؟ بماذا نصف اندماجًا كان، بعيدًا عن فالنسيا، قد امتد ليشمل اللغة، والملبس والأسماء والعادات؟ انهم بحق مسلمون لدى الإسبان، وإسبان بين المسلمين. ولكن وسط كل هذه الحيرة كان هناك أيضًا محورًا ثابتًا: لكى ننسب طرد الموريسكيين إلى الشخصية غير المندمجة للموريسكى يجب أن نحدد هذا مقدمًا من خلال وجهة النظر الأكثر تشددًا فى إسبانيا الرسمية.

لابد أيضًا أن نشير هنا إلى أن هذه الدرجة من الاندماج لم تتحقق نتيجة تأثير السياسة الرسمية، بل نتيجة فشلها. فلو كان مبدأ تطهير العِرق قد نُفِذ بفاعلية مطلقة، لم نجا منه أحد. فقد كان تعصب الطبقات العليا من المجتمع الإسبانى يعمل دائمًا ضد الجمود المتوارث من حياة القرون الوسطى، من القرن الخامس عشر الذى منع لمرات عديدة القرابة الروحية بين المدجنين والمسيحيين الذين كانوا يتزاورون فى مرضهم ويتهادون بالطعام والعلاج[٦١]. فقد كان المجتمع فى القرن السادس عشر يسير ضد تقليد إسبانى للتعايش فى ظل لوائح قانونية احتفظت بصلاحيتها خلال قرون. أما الذين كانوا يعتقدون فى تلك الحقبة أنه لابد من التصرف مع الموريسكيين بالطريقة التى اتبعها الأتراك مع الأقليات المسيحية(*) (هكذا كان يفكر حتى القائد البحرى لأراغون) فلم يكونوا أبدًا منشقين أو مختلفين، بل محافظين مؤيدين لقانون كان لايزال حيًا، فقد استمر فى قشتالة حتى عام ١٥٠٢ وفى فالنسيا حتى عام ١٥٢١ . وقد مثل هذان التاريخان، على العكس، اهتزازًا مفاجئًا وغير طبيعى فى تاريخ المجتمع الإسبانى.

ولم تتوقف الجماعة الموريسكية المضطهدة والمجبرة بالقانون عن لعب دورٍ تكاملى فى أحضان الحياة الإسبانية. وقد كانت مزيفة تلك المقارنات التى قامت على قاعدة من العداء أو التفرقة العنصرية. فكما يقول الناقد جورج سيروت: "أن يكره، أو ان يتحمل، أو أن يقيِّم البعض البعض الآخر: على كل حال، كانوا يتعارفون"[٦٢]، كان ذلك يحدث أكثر بكثير مما يمكن تأكيده من معايشات عنصرية تتميز بها بعض المجتمعات الحديثة. فقد كان الزواج المختلط متاحًا، وفى بعض الأحيان وصل إلى أن يكون سياسة رسمية، على الرغم من أنها كانت كالعادة سيئة من الناحية الإدارية. فى غرناطة فيما سبق عام ١٥٦٨ ضم حى البيازين أقلية مسيحية، كان يعيش الغنى فيهم والفقير فى تعايش طيب[٦٣]. وكانت النتيجة أن الموريسكيين الذين كانوا يقطنون العاصمة لم ينضموا إلى الثورة فى اللحظة الحرجة، وربما أدى هذا إلى فشلها. ومعركة غرناطة نفسها لم تنشأ من عدم توافق بين المسيحيين والموريسكيين، بل من

(*) ما الذى فعله الأتراك مع الأقلية المسيحية ؟ (المراجع)

تطبيق سياسة مهينة وغير حكيمة. وقد اعتبرها بروديل، وهو محق في هذا، كانكماش للصراع بين المجلس الفليبى، مع السلطة الإقطاعية والفروسية لعائلة ميندوثا. في الوقت المعاصر قال نفس الشئ تقريبًا المؤرخ الخاص لعائلة مونديخار وهو غابريل ايبانييث دى سيغوبيا(٦٤).

كل ما قيل حتى الآن لا يصلح للإجابة على تساؤل بروديل " لماذا " ؟. ماذا حدث حينئذٍ، عند الاقتراب من تاريخ ١٦٠٩؟ يكفى أن نجيب أنه كان هناك شيء جلى وأساسى: إجماع على فشل السياسة المتبعة حتى تلك اللحظة التى تقوم على الإجبار المستبد. الكل كان يعلم، حتى الموريسكيين أنفسهم، أنهم كانوا يقتربون من تغيرات لا يمكن تفاديها، وأن اللحظة محبطة وخطيرة. لقد تولى مقاليد الحكم فى إسبانيا ملك جديد، واستقرت حاشيته فى بلد الوليد (بعيداً عن شؤم مدريد) حيث الحياة السعيدة والأنيقة(٦٥). وقد وقع دوق ليرما السلام مع انجلترا، وبدأ يحل السياسة الإسبانية من ميراث للملك فيليبى الثاني، وكان ذلك يناسبه التزام بنزع السلاح الداخلى. تحت أى دليل يمكن طرح القضية الموريسكية من جديد؟، "فسياسة الاندماج لم تبدأ بعد" هكذا كان يعتقد قطاع من المعتدلين والإصلاحيين الذين سيطروا على الحياة الثقافية - بينما كانت الشخصيات ذات الثقل فى طبقات المجتمع العليا تعتقد أن "سياسة الاندماج قد فشلت تمامًا" (وهذا ما كان يعتقده أيضًا فرناند بروديل). ويقدم لنا هذا المؤرخ المشكلة، كاملة الحل: لم يكن ليمحى الطابع الفيليبى، فقط اتجه ليصل إلى حيث لم يكن الملك الصالح يريده أن يصل. فليرما لم يتحرك فى ظل فكر سياسى آخر غير ذلك الخاص بالملك. وقد تم طرد الموريسكيين من شبه جزيرة إيبيريا.

أسطورة التآمر

لا يوجد كتاب أو مقال يتعلق بالموريسكيين، إلا وذكر أن هؤلاء كانوا دائمًا على استعداد للتآمر، أفراداً من الطابور الخامس وحلفاء طبيعيين لكل عدو يأتى من خارج

إسبانيا. وليس هناك أيضًا جانب آخر للمشكلة التاريخية أحوج إلى الدراسة والتمحيص من هذا الموضوع[٦٦].

إن التحليل السطحى للظروف التى خضع لها الموريسكيون من ظلم وتعسف يقودنا إلى الحكم بتفاعلهم بطريقة خطيرة كانت فى متناول أيديهم، والتى لا يمكن أن تبتعد بطبيعتها عن ذلك النشاط المشبوه والتآمرى. دسائس من هذا النوع كانت موجودة دون شك بين الموريسكيين، ولكن إذا أمعنا النظر من قريب فى هؤلاء لوجدنا أن ملامحهم تبتعد تمامًا عن الخيانة العامة التى اتهُموا بها عام ١٦٠٩، وأيضًا فيما كُتِبَ عنهم من دراسات حديثة. وهناك أيضًا صعوبات إضافية تنشأ عند محاولة توثيق اتفاقات واستخبارات تتطلب بطبيعتها السرية. وفى أغلب الأحوال لا يوجد طريق لإثبات القوة المؤثرة التى اعتمد عليها بعض الأفراد أو الكوادر من مثيرى الفتنة، ولا غربلة ما كان يضيفه العملاء المزدوجين والوشاة من عندياتهم، ولا القسوة وحالة الذعر اللتين قدمتا لفكرة الأسطورة مبررًا قويًا[٦٧]. ومن الواضح، فى نفس الوقت، أن هذا "التآمر" لم يُسفر أبدًا عن نتائج عملية، على الرغم من الفرص المتاحة على طول السنين من صراع خارجي مستمر. وهذه القضية، رغم كل شئ، لها حدود واضحة. فقد كان هناك عنصر يقوم بالنشاط التآمرى، ولكن ليس صحيحًا أن كل موريسكى كان خائنًا نشطًا أو فعالاً، أو أن إسبانيا فى عام ١٦٠٩كانت تقع تحت تهديد هائل بسبب وجود الموريسكيين هذه "الأمة" فوق أراضيها.

ولابد من الإنطلاق فى كل هذا من أن عصر التدجين قد ترك لنا إرثًا من الحياد السياسى المطلق ومن التلاحم مع السلطة الشرعية، فى الممارسة والتطبيق أيضًا. وقد جعل هذا الموقف من غرناطة واحة الأمان والسلام أثناء حرب الجماعات[٦٨]، وذلك ما لم يكّف الموريسكيون عن التذكير به. أما فى فالنسيا فقد جاء الدور على هؤلاء الموريسكيين كى يعانوا من الظلم والتعسف والتعميد من قِبل أفراد الجماعات، الآملين فى أن يحققوا بذلك حرمان النبلاء من مواردهم الإقتصادية الوحيدة تقريبًا. وقد قامت ثورة سلسلة جبل اسبادان عام ١٥٢٦ فقط بسبب معاقبة الملك

كارلوس الخامس لهذا النوع من "التنصير". ومثلما حدث فى أول تمرد غرناطى الذى قام عام ١٤٩٩، كان واضحًا أنه لا يوجد لديهم سبب آخر للحرب سوى سلبهم حريتهم الدينية التى سبق وضمنتها المعاهدات. اللجوء إلى السلاح أو إلى التآمر الخارجى كان يعنى عندهم نفس المعنى الذى كان يعنيه لدى الإسبان إجبارهم وقهرهم.

وقد استمر الموريسكيون محافظين على صلاتهم الطبيعية مع العالم الإسلامى، الذى كان يفصلهم عنه فى فالنسيا والأندلس مجرد بحر صغير يمكن اجتيازه بسهولة. وعلى ضفتى البحر المتوسط كان هناك اسلوبُ فى الحياة متماثل، شجع على قيامه الهجرة المستمرة من الأندلس إلى شمال إفريقيا منذ زمن الغزو المسيحى لتلك المناطق أثناء القرن الثالث عشر. محاولات هروب وعلاقات سرية من كل نوع كانت موجودة داخل هذا الإطار الكبير من الجيرة منذ السنوات الأولى لغزو غرناطة[٦٩]، ولكن تزايدت حدة هذه العلاقات وخطورتها أثناء حكم الملك كارلوس الخامس، خاصة منذ عام ١٥٣٠ . وكان هناك ازعاجٌ مستمر تنوع بين الرسو على الشواطئ، وبين الهجرة والقرصنة، ولكن لم يتجاوز حد الوخزات المزعجة، وقد تناقص كل هذا كثيراً فى ظل حكم فيليبى الثانى، الذى أرسى جيداً لتأمين السواحل. ولكن أيضًا فى تلك الحقبة، احتدم الصراع مع الأتراك، الذين كانوا قد وصلوا حتى الجزائر، وكان هناك لأول مرة خوفًا من خطورة حقيقية شكلتها الاستخبارات والتآمرات المحتملة من جانب الموريسكيين.

لعب الشعور بالتضامن الإسلامى دوراً هامًا فى إسبانيا المسلمة، وكان هذا الشعور قد أخذ شكل الحق فى طلب المساعدة المنزهة عن الغرض من أى دولة أو نظام مسلم قوى يمكن تقديمها. كما استفادت ممالك الطوائف فى مرحلتها الثانية وكذلك مملكة غرناطة من النظام الإسلامى الخاص بحضور بعض المتطوعين من البلاد الإسلامية لمحاربة المسيحيين[٧٠]. وبعد انهيار سلطة بنى مرين، كان من المنطقى أن تتوجه الآمال الموريسكية الإسلامية نحو السلطة التركية، كرد فعل تؤكده القصيدة الغرناطية التى كُتبت فى بدايات القرن السابع عشر والتى نشرها خ.ت. مونرووى[٧١]. إنها قصيدة تفيض بالشوق إلى تأكيد الإخلاص الدينى للشعب الموريسكى: اعتراض

على إجبارهم على التنصُّر وإعلان عن احتفاظهم بدين النبى محمد فى قلوبهم. ويعتصر قلب الشاعر المجهول تصديق الناس للروايات الرسمية التى تتحدث عن تحول الموريسكيين بإرادتهم إلى المسيحية. وقد طلب الغرناطيون العون، كمسلمين شرفاء وأتقياء من الدولة التركية التى كانت آنذاك آخذة فى الازدهار(*). كل هذا كان متوقعًا، ما عدا المظهر الخاص بهذا العون الذى اقتصر على الشكل الدبلوماسى، مع تهديدات بالأخذ بالثأر من المسيحيين فى "الأراضى المقدسة" واعتراض رسمى قُدِمَ للبابا[٧٢]. ولكن المسلم الحزين لم يطلب إرسال أى حملة حربية تركية إلى شبه جزيرة إيبيريا، ربما لأنه يعتقد أن هذا لايمكن تحقيقه، أو بدا له غير مناسب، وربما للسببين معًا. وقد استمر السلطان التركى مجسدًا للآمال الطامحة للخلاص والتى كانت ضرورة حيوية لبعض الموريسكيين. فى عام ١٦٠٩، اعتقد بعض المتمردين فى مويلا دى كورتيس **Muela de Cortes**، الذين استبد بهم اليأس، أن تمد إليهم القسطنطينية يد العون، فى ظهور معجزة تتمثل فى وصول الإمام الفاطمى على حصانه الأخضر.

وقد كان هناك تهديدات محتملة بتدخل تركى محتمل بمشاركة الموريسكيين اثناء حرب غرناطة (١٥٦٨-١٥٧٠)، فى ظروف دولية بالغة الصعوبة بالنسبة للملك فيليبى الثانى والتى تصادفت مع سنوات التألق العثمانى فى البحر المتوسط. والمدهش أنه لم يعرف سوى القليل عن هذه النقطة بالغة الأهمية فى الثورة الغرناطية. فغياب الدراسات حول التدخل التركى أو عدمه فى تلك الحرب يشكل ثغرة يمكن رؤيتها بوضوح.

وتندر المعلومات الجديرة بالتصديق حول هذا الموضوع. حقًا كان هناك بالطبع طلب بالمساعدة قدمه بعض المتآمرين. واحد من هؤلاء المتآمرين والأكثر أهمية فيهم كان يُدعى فرج بن فرج (ابن سراج حقيقى)، قال إنه يعتمد على معاونة جنوه وبلاد البربر وتركيا[٧٣]. وقد نما إلى علم السلطات الغرناطية ما يُحاك من مؤامرات، خاصة عندما

(*) يتضمن كتاب " الموريسكيون الأندلسيون " الذى ترجمناه إلى العربية ، ونُشِرَ ضمن إصدارات المشروع القومى للترجمة ، النص الأصلى للقصيدة. (المراجع)

عُثِرَ عل خطاب موجه من قِبل أحد زعماء الثوار إلى "ملك الشرق"(٧٤). ولكن الثورة بدأت، ووفقًا لما يُقر به السيد دييغو أورتادو دى ميندوثا، "دون رد آخر من شمال أفريقيا سوى بعض الوعود العامة"(٧٥).

وقد كان حاضرًا على رأس الخطاب مبدأ التضامن الإسلامى، ذلك الخطاب الذى كتبه المتآمرون إلى العشالى ملك الجزائر، وفقًا لما أعلنه خينيس بيريث دى إيتا، وقالوا فيه: "لقد أمر النبى العظيم محمد فى دينه أن يمد المسلمون يد العون لمنْ يحتاجها من إخوانهم، خاصة منْ يطلبها لحربه ضد المسيحيين"(٧٦). حسبما يقول نفس المؤلف، كتب السلطان سليم الثانى بعد ذلك، إلى ملك الجزائر، وكان نائبه عليها، وأمره أن يبعث بمائتى جندى، دون المخاطرة بأى شئ حتى يرى كيف تسير الأمور. ويقدم بيريث دى إيتا وصول قوات المساعدة البسيطة، عند قيام الثورة فى فبراير ١٥٦٩، كنوع من الدعم المعنوى لهذه الثورة. وقد شكل الأتراك وقادتهم شخصيات هامة فى التاريخ شبه الروائى الذى كتبه بيريث دى إيتا: فهم شجعان، ولكن نفعييون وغير قادرين على استيعاب القضية الموريسكية. وعندما توجه الغرناطيون المهزومون نحو المنفى(*)، ركب الأتراك السفن تحميهم الاتفاقية التى عقدوها مع خوان دى أوستريا. وبعد اشتراك الأتراك فى مكيدة عاطفية، كانوا هم من خنق بأيديهم الملك ابن أمية(٧٧)، وقد كان لهذا الحدث تأثير عميق فى نهاية عمل بيريث دى إيتا. وقد وجد دييغو دى ميندوثا فى هذا الاغتيال ظاهرة مميزة للسيطرة العثمانية: "البداية كانت استياء الأتراك، الذين أرسلهم ملكهم إلى أرض البربر" (ص٢٩١).

على الرغم من أنه كانت هناك إرساليات اخرى قد استمرت إلا أن المساعدة التركية-الجزائرية قد اقتصرت على المشاركة الرمزية. فقد تم الاستعانة بالمحاربين الأتراك كخبراء ومستشارين، متناثرين بين الميليشيات الموريسكية لإعطائها طابع الجيش النظامى. وقد كان بعض هؤلاء الأتراك البربر مرتزقة مدفوعى الأجر، بينما

(*) يتحدث المؤلف هنا عن نفى الغرناطيين إلى مناطق أخرى داخل إسبانيا بعد فشل ثورة البيازين. (المراجع)

حافظ آخرون على التقليد القديم للمتطوعين، التى منعت الأوامر العليا لعام ١٥٦٦ تعاملهم مع الغرناطيين. وقد سمحت الجزائر بالتجارة الحرة وأعمال القرصنة العسكرية للدبلوماسى الماهر الحبقى، ولكن ما يُدهش فعلاً هو بخلها الشديد فى الإمداد بالسلاح، وهو أكثر شئ كان يبحث عنه المتمردون. وتقوم الإشكالية هنا على تفسير السبب الذى من أجله ترك الأتراك فرص الظهور بمظهر المثالية تفلت من بين أيديهم.

ولقد أبرز براوديل[٧٨] المشاركة التركية فى حرب غرناطة، فقد قام برسم صورة عامة استناداً إلى كم من المعلومات وثيقة الصلة، وذلك عن طريق شبكة متحركة من تجار البضائع المتنقلة على البغال وصلت حتى آخر زاوية فى إسبانيا وقد عبر أيضًا عن اقتناعه، الذى يفتقد للبرهان، بأن الأتراك قد ساعدوا الموريسكيين حتى أنهم أعدوا للثورة. وعلى صعيد آخر لم يستطع أقل من الاعتراف ببخل وتفاهة الدعم التركى الذى قدموه للغرناطيين.

وقد كان براوديل موفقًا فى الإطار الذى شكله للحرب فى غرناطة داخل الاستراتيجية العثمانية العامة فى البحرالمتوسط[٧٩]. فقد قدم العشالى، والى الأتراك على الجزائر، للمتمردين بعض الأسلحة، بعضها بيعًا، والآخرعلى شكل منح قدمها الشعب "كعمل إنسانى" فى أحد المساجد[٨٠]. ولابد أن القرصان الشهير كان يعمل تحت أوامر صارمة حتى لا يخاطر بنفسه من أجل مصلحة الموريسكيين، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا كان يشكل مخاطرة حربية قوية لمنْ لم يستعد له. وعلى العكس من ذلك، فقد استفاد هذا الحاكم من ظروف وملابسات الحرب كى يستولى، فى يناير١٥٧٠، على نقطة الدعم الإسبانى فى تونس . وكانت هذه هى أكبر نتيجة عملية للحرب الغرناطية، ذلك أن هذا الاستيلاء لم يكن ممكنًا لو أن القوات الإسبانية فى صقلية قد استطاعت أن تنتظرهم فى تونس فى ذلك الوقت الذى كان عليها التحرك نحو جبهة داخلية .

وتستمر دراسة براوديل بمهارة ملحوظة فى تتبع نبضات السياسة التركية . فقد فاجأت حرب غرناطة الأتراك وهم متورطون فى حملات فى روسيا والبحر الأحمر .

فى عام ١٥٧٠ قاموا ببعض الاستعدادات لإرسال الأسطول إلى إسبانيا من أجل نجدة الموريسكيين، وذلك من باب المباهاة والمفاخرة. ولكن ذلك كان مهمة صعبة للغاية، فهى تتطلب قضاء الشتاء فى ميناء قريب (مدة العمليات للسفن الحربية كانت قصيرة، من مايو إلى اكتوبر) وكان الأتراك من المهارة بحيث لم يرتكبوا نفس الخطأ الذى ارتكبه الملك فيليبى الثانى فى حملته العسكرية ضد انجلترا. فقد طلبت الدبلوماسية العثمانية الإذن من حلفائها الفرنسيين كي يسمحوا لها باستخدام ميناء طولون، ولكن الحق ان هذا تم فى شكل دعائى يجعلنا نشك أنه كان هناك غرض للأتراك من نوع آخر. فكان من الواضح أن ذلك كان محاولة تعتيم على الهدف الحقيقى من السعى لفرض سلطتهم على قبرص وتضليل شكوك البندقية . والحقيقة الخالصة أن المساعدة التركية لغرناطة لم تكن ممكنة من الناحية التكتيكية، وبعيداً عن تعاون الأتراك والموريسكيين، فقد كان الموريسكيون هم منْ قاموا بخدمة جليلة لصالح الخطط التوسعية التركية. فهل يمكن اعتبار أن الأتراك قد ساعدوا الموريسكيين بجدية ؟ هكذا أنهى بروديل دراسته بتوجيه هذا السؤال .

ويؤكد لنا نفس هذه النتائج مقال يُعتبر أول وثيقة تركية حول هذا الموضوع، إنه مقال أ.س.هس[٨١]. ويتحدث فيه عن مراسلات من القسطنطينية إلى والى الجزائر، يمدح فيها اهتمامه بالثورة الإسبانية، إلى جانب خطاب آخر موجه إلى الموريسكيين أنفسهم. ولكن كل هذايعود إلى أبريل من عام ١٥٧٠، وهو تاريخ متأخر جداً ويبدو أنه يقوم على معرفة غير واضحة لحقيقة الوضع فى مملكة غرناطة (وهذا ضد نظرية الجاسوسية والطابور الخامس). فالخطاب الموجه إلى الموريسكيين يريد أن يوضح لهم الأسباب القوية التى دفعت العثمانيين للهجوم على قبرص، ولذا فهم لا يستطيعون تقديم عونٍ مناسبٍ للمسلمين فى الأندلس. وهكذا وجد المتمردون الغرناطيون أنفسهم على قارعة الطريق أمام الباب العالى، مع بعض الوعود المبهمة بالمساعدة فقط فى مجال التسليح. وكانت خيبة أمل الموريسكيين من موقف الأتراك مريرة جداً، وعندما دعاهم هؤلاء إلى تمرد جديد عام ١٥٧٤ يخدم خططهم[٨٢]، لم يسمع لندائهم أى صدى فى إسبانيا.

إن هـذا هـو موقـف معـروف كمخطط، ويكفى لإلقـاء الضـوء على الموريسكيين فى أعلى درجات عقليتـهم التآمرية . فقد تلاعبت بهم أكبر قوة أسلامية بكل برود، وتركتهم يواجهون مصيرهم كى يستفيدوا منهم لتحقيق أهدافهم الخاصة بالتوسع الإمبريالى وليس التضامن الدينى . وفى هذا النطاق وضح أن الموريسكيين لم يكونوا الرافعة القادرة على تحريك الأثقال العظيمة فى العالم الإسلامى، تمامًا مثلما حدث مع شعب لم تستطـع عقيدتـه أن تذهب بعيدًا عن "التقيـه" أو "الرياء" الذى مارسه عامًا بعد عام وجيلاً بعد جيل. ويبدو أن المخاوف التى كانت لدى الشاعر الغرناطى المجهول باتت مؤكدة، فقد اصبح يُنظر إلى الموريسكيين باحتقار وكأنهم مسلمين من الدرجة الثانية أو الثالثة وكأنهم شعب وضيع من العبيد. وفى تلك الحقبة كان معروفًا أن مهمة أخى ابن أمية، لويس دى بالور (عبدالله) كسفير فى القسطنطينية قد قوبلت بفتور حيث أبقوا عليه هناك كرهينة [٨٣]. وهناك أخبار غير واضحة من عام ١٦٠١ تذكر كيف اعتبر الأتراك الثورة الموريسكية مشروعًا صعب التحقيق، وكيف عاملوا باستياء آخر رسول حمل إليهم هذه الفكرة قليلة القيمة [٨٤]. كل هذا كان معلومًا لكل شخص اهتم بمعرفته، ويؤكد الراهب خايمى بليدا قلة التقدير الذى كان يُبديه الأتراك دائمًا تجاه الموريسكيين، فلم يكن يروق لهم سوى التعامل مع الممثلين الرسميين للدول القوية.

الحق أن العلاقة بين الأتراك والموريسكيين لم تصل أبدًا إلى مرحلة التفاهم، فقد كان يفصل بينهم اختلافات عميقة وعدم وجود تقاليد وأعراف مشتركة وأيضًا نكران جميل متبادل. إن ما يمكن استنتاجه من خلال دراسات دييغو اورتادو دى ميندوثا وبيريث دى إيتا ومارمول، هو أن المستشارين الأتراك كانوا عادة ما ينصحون بالحذر والتراجع والمناورات المعاكسة وغير المناسبة للطبيعة الغرناطية من قيادة الحرب عنوة والثقة بالشجاعة الفردية . وقد حاولت مملكة غرناطة وهى آخذة فى الانهيار أن تقيم دون جدوى علاقات مع مصر المملوكية. حاولت ذلك عام ١٣٦٤، وبشكل أقوى خلال أعوام ١٤٤١ و١٤٦٤ و١٤٨٢[٨٥]، وقد باءت محاولتها بالفشل، ذلك أن فكرة التضامن الإسلامى ضعفت لطول المسافة بين البلدين، ولم يستطع الموريسكيون أن ينجحوا

فى محاولتهم أيضًا عام ١٥٦٨ (*). وقد تملق الغرناطيون دون جدوى سليمان العظيم، وباعتباره أملهم الوحيد فقد هنئوه بهزيمة الملك كارلوس الخامس امام الجزائر عام ١٥٤١[٨٦]. ولهذا لم يعد مُستغربًا ان ينتهى الحال بالموريسكيين وهم يواجهون الأتراك، كما حدث عام ١٥٥٠ حيث حاربت جماعة من المنفيين فى الجزائر، إلى جانب الشريف[٨٧]. ولم يسمح الكبرياء العثمانى حتى بمفهوم الأحلاف فى علاقتهم مع الموريسكيين، والسيد العظيم لم يكن يقبل سوى بالعبودية المطلقة. وليس من المستغرب أن تحفظات من هذا النوع كانت تنتشر أيضًا بين المتمردين الغرناطيين، وهكذا فإن عقلانية أحدهم وكان معروفًا باسم "كارديناس" قد حذرت ليس فقط من الصعوبة التكنيكية التى تواجه المساعدة التركية (مثل عدم وجود موانى وغيرها من الصعوبات)؛ بل أيضًا من الثمن السياسى الباهظ الذى سوف يدفعونه من أجلها:

> أهكذا ستصبحون أحرارًا ؟ هل توجد امبراطورية أكثر قسوة من الإمبراطورية التركية ؟ حيث يسمن السيد العظيم من لحم رعيته ؟ ستقولون أنه يحمل دين النبى محمد. هذا بالاسم فقط، ولكنه فى الواقع يحتفظ فقط بدين شهواته. تشهد على ذلك إفريقيا التى سباها، وأكثر من مائة ألف من العرب، الذين أصبحوا رعايا إسبان، من أجل الهروب من عبوديتهم للأتراك. اخيراً، سوف تدفعون ثمن انتصاركم غاليا[٨٨].

وتؤكد المراسلات الدبلوماسية التى استخدمها بروديل[٨٩] وهيس أن الموريسكيين أبرزوا لمرات عديدة إمكانياتهم الشخصية الخاصة وطلبوا تسليحًا عظيمًا وتنسيقًا استراتيجيًا. وقد بدا رفض مجرد فتح الباب أمام أى غزو أجنبى يشكل واحدة من الثوابت السياسية لدى الموريسكيين. ولا داعى للتعجب، فهنا يعترف بالدرس العملى الذى قدمته إسبانيا المسلمة، والذى لايزال يلقى عليهم بظلاله. ففكرة التضامن الإسلامى

(*) درست د. سحر سالم موضوع العلاقة بين الموريسكيين ومصر الفاطمية. انظر مقالها فى كتاب تكريم الدكتور كارداياك ، مؤسسة التميمى للبحث العلمى والمعلومات ، تونس . (المراجع)

لم تكن سوى إفساحها الطريق امام نير الغزاة، وذكرى المصاعب التى تعرضت لها المملكة الناصرية عند تدخل المتطوعين من إخوانهم فى الدين[٩٠] لازالت ماثلة فى الأذهان. وكان واضحًا أن القضية الموريسكية لن تحل أيضًا عن طريق غزو تركى بسيط.

لقد طالب الموريسكيون بالتضامن الإسلامى فلم يعثروا إلا على أنانية فكر الإمبراطورية العثمانية، التى كانت فى ذلك العصر تقدم نموذجًا للحكم القائم على القاعدة العلمية لمصلحة الدولة العليا[٩١]. كانوا يجهلون أن سياسة تقوم على تضامن دينى متشدد هى بقايا لدولة "المرابطين" ونموذجهم الذى لم يعش سوى فى إسبانيا "المسيحية" ذات الجذور السامية العميقة . وقد افترض الموريسكيون فى الأتراك إتباعهم لسياسة موالية للإسلام تحاكى السياسة الموالية للكاثوليكية (ضد أية قومية ممكنة) التى كانت تتبعها الممالك الإسبانية، موضحين بهذا إلى أى درجة كانوا قد استوعبوا جيداً البنية الفكرية والعقلية لإسبانيا المسيحية - الأصيلة. والخطأ الذى وقع فيه هؤلاء الموريسكيون هو أنهم تخيلوا أن السلطان التركى هو صورة أخرى من الملك فيليبى الثانى، يدير الكون من قصر "اسكوريال" آخر موجود على شاطئ البوسفور.

وكانت فكرة الغزو الإسلامى كافية كى توقظ فى أى مكان الرعب الفطرى الكامن . فهى الكارثة العظمى التى تتجدد فى الوجدان الشعبى دائمًا من خلال النبوءات والأساطير التى تتحدث حول ضياع إسبانيا للمرة الثانية، والتى اعتمدها حتى البطريريك ريبيرا. لذا كان هناك تصديق غير محدود لموضوع المؤامرات مع الأتراك يمكن أن يفرض نفسه على الساحة فى أية لحظة: فى يوم من أيام شهر يونيو من عام ١٥٨٠ عاشت إشبيلية ساعات من الهياج المحتدم بسبب إشاعة دارت حول ثورة قام بها الموريسكيون[٩٢]، دون شك بالتعاون مع الأتراك. وعلى نحو مقابل، كان الموريسكيون يعيشون لحظات قلق وخوف من دسائس ومناورات قريبة تهدف إلى إبادتهم[٩٣]، والتى يمكن أن يحركها القطاع الأكثر راديكالية وتشدداً من المسيحيين، الذين يمكن مقارنتهم بذلك القطاع من الموريسكيين الذين كانوا يتمنون تحول إسبانيا إلى ولاية عثمانية.

ولكن هذا كله لم ينتشر بين السواد الأعظم للشعب.وقد أطلع أورتادو الملك فيليبى الثانى عام١٥٦١ على أن الشائعات التى تدور حول الاستعدادات للقيام بثورة فى غرناطة قد انتشرت على أيدى المتسببين أنفسهم فى حالة الفساد وسوء الحكم الذى عانى منه الموريسكيون طويلاً (٩٤).عندما بدأت الحرب فى غرناطة قام الملك فيليبى الثانى بعمل موازنة لوجهة نظره حول السياسة الخارجية، وقد اعتبرها البعض مفرطة فى التفاؤل ولكنها كانت صحيحة للغاية، وكان فحواها: إن الأتراك مشغولون فى مهام أخرى، والمساعدة التى يمكن أن تقدمها الجزائر لن تكون سهلة أو حاسمة (٩٥). فقد استبعدت تركيا تماماً احتمالات التدخل بعد معركة ليبانتى، وقد توقف الملك عن أن يشغل باله باستيطان الغرناطيين لقشتالة، والذى كان يسبب له أرقاً يومياً (٩٦). فى عام ١٥٧٥ كتب نائب المستشار فى أراغون أنه، حتى دون استعدادات حربية على الموانئ الشتوية، لن تجد مهمة الأتراك "لها طريقاً"، وأضاف بذكاء أنه يخشى حماقات الموريسكيين التى يرتكبونها دون تفكير أكثر من "حركاتهم التى يهديهم إليها المنطق والعقل"(٩٧). بعد ذلك بعامين قرر مجلس الدولة، مؤيداً بصوت دوق ألبا، أن أى تدخل عثمانى بالتعاون مع الموريسكيين الفالنسيين غير قابل للتطبيق من الناحية العملية (٩٨). ثم ابتعد الخطر إلى الأبد، فبعد الهدنة الإسبانية - التركية عام ١٥٨١ والمعاهدات التى تلتها، تركت الإمبراطوريتان جانباً نزاعهما فى البحر المتوسط. أما حالة الرعب التى سادت ما بين عامى ١٥٨٩ و ١٥٩١ فلم يكن سببها سوى بعض الشائعات غير الواضحة التى انتشرت على كلا الجانبين(٩٩). وقد ازدادت الاتهامات بالعمل لدى مخابرات إسلامية عند الاقتراب من عام ١٦٠٩، فى الوثائق والمكاتبات ذات الطابع الرسمى، كما هو الحال بالنسبة لمولاى زيدان وريث شخصية " التركى "الخالدة. وقد صور ثربانتيس "النزول" السنوى لهذا كموضوع ثابت فى المقاهى وسهرات فرسان الريف. وقد كان "دون كيخوته" (الجزء الثانى، الفصل الأول) مؤيداً لمقاومة الفرسان الجوالين الذين يطوفون ممالك إسبانيا لهذا الموضوع.

ويقدم لنا توجه النشاط التآمرى نحو فرنسا بعد عام ١٥٧٠ أفضل دليل على خيبة أمل الموريسكيين فى الجانب التركى. وقد سنحت الفرصة لذلك نتيجة سيطرة أتباع

كالفينوس على بيرن، وقد حاول الموريسكيون التحالف مع حكومتها عام ١٥٧٥, ولكن لم تسفر الوعود المتبادلة عن أى شئ؛ فقد بدأ الفرنسيون بطلب مبلغ عظيم من المال من الموريسكيين[١٠٠] (والحق أنها طريقة غريبة للتفاوض حول موضوع كهذا وهى تحتمل تفسيرات عديدة). وعلى الرغم من الإشاعات المستمرة حول التخابر مع فرنسا، فإن الغزو المحدود الذى تم عام ١٥٩٢، والذى وعد خلاله أنطونيو بيريث بتأييد الموريسكيين، لم يترك لديهم أى صدى[١٠١].

لابد أن نصل إلى السنوات الأولى للقرن السابع عشر كى نرى إلى أى درجة أصبح الموريسكيون حانقين وساخطين وعلى استعداد للمشاركة فى أى مؤامرة على أعلى مستوى مع الملك الفرنسى هنرى الرابع. وعلى الرغم من أن هذا الملك قد استقبل شخصياً بعض الرسل الموريسكيين، إلا أن ثقل المؤامرة قد وقع على كاهل حاكم بيرن جاك نومبار دى كومونث، دوق لا فورس، الصديق الحميم للعاهل الفرنسى والسياسى العظيم. ولأول مرة، تقدم الوثائق التى استخدمها هذا الرجل فى مذكراته قاعدة صلبة لدراسة واحدة من أكثر المؤامرات الموريسكية خطورة. فى إحدى المسرحيات المتجولة (١٦٠٢) قام أحد الموريسكيين وكان يُدعى حامد مشرف، بإعلان نفسه أحد رعايا "جلالة الملك المقدس" هنرى الرابع، باسم الموريسكيين القاطنين الحدود والبالنسيين، مع وعد بإقناع أهل غرناطة بالاتفاقية فيما بعد[١٠٢]. من وجهة نظر منطقية، يمدح الرسول فى لحظة مهيبة تقليد الإخلاص المدجنى الذى تحول إلى الجانب الفرنسى نتيجة الاعتداء على المعاهدات الذى تقوم به إسبانيا دائما: "نحن لا نعتدى أبداً على القانون ولا على الملك، لأننا مسلمون النشأة ومن أقدم مسلمى الدنيا"(ص٣٤١). ويعد مشرف بثورة عاجلة فى فالنسيا، وكل ذلك مقابل بعض السلاح وبعض الرجال الخبراء فى أمور الحرب "لأن الوضع فى إسبانيا أصبح سيئًا ويسودها سوء الحكم الذى يزداد يوماً بعد يوم" (ص ٣٤٥). وقد قام الدوق بمباحثات مطولة فى باو Pau مع بعض الممثلين وبعض المسلمين، وأرسل اثنين من العملاء إلى إسبانيا ليدرسا الصفقة على أرض الواقع. وقد ادهش لافورس تواضع طلبات الموريسكيين ومقدار المال الذى هم مستعدون لدفعه للقيام بالمهمة. ومن ناحية أخرى وجدهم من الناحية السياسية سُذجًا

واقتناعه الشخصي (كما كتب سولي في يوليو ١٦٠٤) يؤكد أن هذا المشروع غير قابل للتنفيذ، وذلك بسبب "عدم قدرة " الموريسكيين وأيضًا بسبب حماسهم لتحقيقه في تلك الظروف، حيث درجة التنظيم والإجماع كانتا ضروريتين من أجل النجاح. وكانت خطة هنري الرابع تعتمد على قيام الموريسكيين بثورة داخلية في نفس الوقت الذي يتم فيه هجوم فرنسي عام على الحدود الإسبانية. كانت هناك مؤامرة لعب فيها دورًا السلام المنعقد حديثًا بين الإسبان والإنجليز، فقد وشي في فالنسيا بالعميل الفرنسي الرئيسي الذي يُدعى سان راستيف، والذي أُعدم مع غيره من الموريسكيين المشاركين له في يونيو من عام ١٦٠٥ . حتى ذلك الوقت، لم يفقد هنري الرابع ولا فورس أملهما في تنفيذ مؤامرتهما بأكثر من طريق إلا أنهما لم يصلا أبدًا إلى حد إطلاق النار.

ومع كل هذا، فقد شكل التآمر مرحلة مهمة من الحياة الموريسكية، ولكنها لم تكن أبدًا الوحيدة ولا الحاسمة كما يتم تصويرها دائمًا. فأسطورة التآمر كانت شيئًا مختلفًا عن مجرد وجود بعض أو الكثير من المؤامرات. وهي هنا تعتبر مظهرًا هامًا ومحوريًا للقضية الموريسكية، فهو خطيئة جماعية لهذا الشعب وسبب مباشر لنفيه خارج إسبانيا. والتآمر بهذه الطريقة، لم يخرج عن نطاق كونه أداة من أدوات الدعاية، تعتمد على التبسيط لواقع معقد يمتلئ ويفيض باحتمالية النفي. ولسنا في حاجة إلى أن نقول إن المؤيدين للطرد كانوا يطورون هذا الموضوع بكل رضا، حتى أن أثنار كاردونا قد أعطاه شكلاً روائيًا[١٠٣]. وكأسطورة للدعاية، كان يساوي المصلحة التي فرضتهاالساعة ؛ فالنواب الأراغونيين عند إصدار قرار الطرد عارضوه مذكرين "بالخطر القليل الذي يسببه شغب هذا الشعب"[١٠٤]. أما الملك فيليبي الثاني، الذي كان يعرف جيدًا الصعوبة البالغة لأي تدخل تركي، لم يكن لديه أية غضاضة في الاستعانة بهذا الموضوع من وقت لآخر كي يشعل الحمية والغيرة في نفوس رجال السلطة في الولايات أو لكي يجعل الطامحين لاحتلال مركز في البلاط الملكي يجزلون له في العطاء المادي[١٠٥]. فقد رسم الخطاب الذي حمل نبأ طرد الموريسكيين إلى طبقة النبلاء في فالنسيا لوحة قاتمة للتهديد بغزو هائل سوف تتعرض له إسبانيا[١٠٦].

حينئذٍ كان يوجد، مثلما هو عليه الحال الآن، قطاعات لا تخترقها الدعاية الرسمية عن الخطر الموريسكي، وكانت ترفض تلك الادعاءات . ولذا نجد أن واحداً من المؤيدين للطـرد وهـو فونسيكا يخصص فصلاً كاملاً لدحض الذين يرددون أن الموريسكيين "هم شعب معدم، ينقصهم السلاح"، ويحيط بهم المسيحيون من كل جانب، وليس من السهل إنقاذهم على أيدى غيرهم من المسلمين. والمبرر الذى ساقه فونسيكا هو أنه ليس لهذا السبب يصبح الموريسكيين غير خطيرين، فلديهم "العقل" و "السلاح": وهم ليسوا حمقى كما يُقال عنهم، فالكثير منهم لديهم مكر وذكاء، ويعرفون أسرار الدولة وكيفية الحفاظ عليها، مثلهم مثل غيرهم من الشعوب، خاصة الغرناطيين منهم والأراغونيين وكذلك القشتاليين"(١٠٧).

وعلى الرغم من الدعاية ومن أصحاب مذهب النسبية فى ذلك العصر (الذين نعتبرهم اليوم الأكثر استبداداً) كان هناك أشخاصٌ قادرين على الحكم بكل وضوح على قضية التآمر الموريسكى. فقد رفض كتاب السيد مانويل بونثي دى ليون الصادر فى الثانى والعشرين من أغسطس لعام ١٦٠٩، أى بعد أيام من قرار الطرد، رفض بشكل قاطع المبررات التى ساقها هذا القرار والتى تدور حول التآمر الموريسكى وطابع الخطيئة الجماعية الذى تُلقيه على الموريسكيين. فلو أن هناك شك قائم على تصرفات غير المخلصين والمتمردين من البالنسيين والأراغونيين، فسوف يكون هناك عقاباً شديد وحازمٌ للمذنبين المباشرين، بينما سينعم جموع الأبرياء بالهدوء والطمأنينة:

> لا يجب أن نعتقد أن جموع الشعب الموريسكى قد اشتركت فى هذه العلاقات المريبة، وطالما أن لحظة نزع الأقنعة لم تحن بعد، فلا يجب أن نرمى بالتهمة على الجميع ؛ بل على البعض منهم وهم نماذج فردية. ففى القضايا الخاصة بالشغب والفتنة، عادة ما يكونون قلة منْ يحركونها وكثيرون منْ يتبعوهم، والجميع بعد ذلك يوافق عليها، أو يتحرك من أجل التجديد والعنف والحذر، أو أسباب أخرى.

ودائمًا ما يكون هناك علاجٌ لذلك :

> ليت جلالتكم يبتعد عن كل طرق الشدة التى تعترضه خاصة تلك التى لا تحترم الرحمة المسيحية ولا الأخلاق والسياسة، والتى معها يتناقص الرأى الرحيم لدى الأفراد، وتتحفز المشاعر لدى الرعية، وتشعر الولايات المجاورة بالحرج، والأبرياء الذين لم يرتكبوا هذه الأخطاء بشعور بالحساسية المفرطة(١٠٨).

فى معارضة لأسطورة التآمر ونتائجها التى أدت إلى إلقاء الذنب الجماعى على الشعب الموريسكى، يمكننا القول أن جماعة الموريسكيين كانت تضم قطاعًا متآمرًا، إلى جانب قطاع آخر مندمج بشكل تام، وكانت تلك الجماعة تتميز بعدم التصرف أبدًا "كرجل واحد" (ولا حتى الخمسمائة ألف رجل الذين، حسبما قال مينينديث بيلايو، كانوا على استعداد للقيام بثورة حسب إشارة الأتراك). فقد سيطر على جموع الموريسكيين تضاؤل "العصبية" أو ضعف روح التضامن القبلى الذى شخَّصه ابن خلدون كالمرض الذى يُفضى إلى الموت والذى عانى منه الإسلام فى الأندلس(١٠٩). وقد كان فيليبى الثانى يجهل أشياءً تبدو واضحة أيام ابن خلدون، ولذا فقد اعتقد أن حرب غرناطة سوف تنتشر إلى ممالك أخرى(١١٠). ولكن، على العكس من ذلك، فحتى داخل غرناطة نفسها لم تنضم جموع الموريسكيين إلى الثورة، بل استمر العديد منهم على حياده، وفى كثير من الأحيان كان بعضهم يشعر بعداء لتلك الثورة. وقد حصر الموريسكيون أنفسهم داخل البنية السيكولوجية والسياسية للتدجين الذى كان ساريًا فى القرون الوسطى، ولهذا لم يستوعبوا فكرة الوحدة الإسبانية وربما كان ذلك سببا لإنقاذ الملك فيليبى الثانى ما بين عامى ١٥٦٨-١٥٧٠ فضمير الجماعة لديهم لم يستطع أن يتجاوز حدود الممالك القديمة، وحتى بعد الطرد استمروا على تجمعهم تحت ظل تاجَى مملكة قشتالة وأراغون (أندلسيون وموريسكيون من سكان المدن الساحلية فى تونس).

إن واقع الحياة الموريسكية يمكن أن يكون سببًا لخلق أسطورة تآمرية معاكسة تمامًا لتلك التى قدمها ثربانتيس من خلال بطل إحدى رواياته المعروف بريكوتى. والحق

أن الشعور بالهوية الإسبانية كان مسيطراً على الموريسكيين، على الرغم من أنه لم يصل إلى قوة المؤامرات التى خلقوها من حولهم، ولم يكن أيضًا من السهل توثيقة. هناك مثلاً الكثير ممنْ فضلوا العبودية على مغادرة إسبانيا[111]، وهناك الكثير ممنْ عادوا من المنفى، ليس فقط الذين تم نفيهم فى عهد الملك فيليبى الثانى، بل أيضًا الذين خرجوا من غرناطة إثر غزوها على أيدى الإسبان[112]، وأيضًا الذين كانوا يتجولون فى الأراضى الخاضعة لإسبانيا فى إفريقيا ليس لشئ سوى أن يستنشقوا عبق الوطن الحبيب[113]. وكاستمرار للنشاط الحيوى، استمر النشاط التآمرى بينهم، فقط تحول بعاطفية لصالح إسبانيا. ففى عام ١٦٣١ قام موريسكيون من أورناشوس Hornachos بتقديم عرض بتسليم ميناء سلا بالرباط إلى الملك فيليبى الرابع، وذلك فقط مقابل الوعد بالسماح لهم بالاستمرار من جديد، وكمسيحيين، فى محافظة إكستريمادورا الإسبانية[114] التى اشتاقوا إليها كثيراً. وقد كان بإمكان أيديولوجية ليبرالية أصلية خلال القرن التاسع عشر أن تضع قاعدة على أساس هذه الأعمال التى يمكن رؤيتها ورصدها كى تخلق أسطورة رومانسية حول الموريسكى الذى نفاه وطن جاحد وظالم، ذلك لو أن هذه الأيديولوجية قد بدأت برفضها للموروث الذى تركه المؤيدون لطرد الموريسكيين.

ولا يزعم كل هذا أن ينزع أهمية أو أن يخفى بأى شكل من الأشكال قوة المؤامرات التى نشأت فى أحضان تطرف القضية الموريسكية. وعلى العكس من ذلك، نجد هناك إسبانيا الضعيفة والمتصدعة والتى تفرق بين دعائمها عقيدة هى نتاج حصادها، إسبانيا التى يأكل بعضها البعض بدعوى تطهير العرق "والشرف". لقد كان مقدراً لإسبانيا تلك أن تعيش مع مؤامرات الموريسكيين، كما أن تعاملها مع المتنصرين من اليهود كان يعرضها للانهيار الاقتصادى، وهذا ما كان يحذر منه ثيوريغو دون جدوى. حقًا كانت هناك مشاكل كثيرة، ولكن العلاج الذى كان يقدمه الجانب الرسمى كان أسوأ من المرض نفسه. فقد كانت إسبانيا ذات "الوحدة الدينية" تعنى، عمليًا، مجتمعًا مقسمًا وعنيفًا. وفى أول الأعمال التى تناولت الفكر اللاهوتى - القضائى فى إسبانيا، عارض الأسقف ألونسو دى كارتاخينا مبدأ الطرد المدنى الذى يقوم على

أصولية مثل "الدفاع عن الوحدة المسيحية (١٤٤٩). وجدير بالذكر هنا أن إسبانيا الحديثة قامت وانهارت وهى لاتزال تجادل حول قضية الأقليات السامية المتوارثة من القرون الوسطى.

وتستمر معنا أسطورة التآمر. فالأفكار التى كانت تتردد عبر القرون، والمبررات التى ساقتها السلطة والتلوث الذى تعرضت له المصادر مراراً وتكراراً لم يوقف كل ذلك تأثير تلك الأسطورة. فقد أثرت صيغة "الخيانة" التى صنعها البطريريك ريبيرا بشكل أو بآخر فى كل الدراسات التى قامت حول القضية الموريسكية تقريبًا[١١٥]. وهناك مؤرخون على درجة كبيرة من المسئولية يقررون دون دليل التحريض التركى على الحرب فى غرناطة، وقد امتدت بهم نواياهم الحسنة حتى وصلت إلى درجة الجاسوسية التى زعموا أن تركيا قد أدارتها من القسطنطينية. ونقرأ فى كتاب يزعم أنه كتاب ثقافى أن الموريسكيين كانوا يقضون حياتهم "متآمرين ويتحدّون، بجرأة غير مسبوقة، الفروسية المسيحية"[١١٦]، وعلى الرغم من أن أسلوب التفكير والكتابة يبدوان خاصين بالقرن السابع عشر ١٦١٠، إلا أن هذه الكلمات قد تم نشرها عام ١٩٧٥ . وكتطور مبالغ فيه لأسطورة التآمر، لدينا أيضًا رأى كلاوديو سانشيث البورنوث[١١٧]، والذى لا يكفيه ادعاء تورط الموريسكيين مع كل عدو يأتى من خارج إسبانيا حتى تاريخ نفيهم، بل أنه علاوة على ذلك، يرتعش من مجرد التفكير فى الخطر الذى كان من الممكن أن يُحدثه الموريسكيون فى فترة التناوب على الحكم أو عند الاضطرابات المدنية التى وقعت فى القرن التاسع عشر.

مشكلة المصادر

تبدو إشكالية التأريخ الموريسكى، فى مجملها، كإسقاط للمناخ النفسى الذى كان يُحيط بهذه التجربة القاسية، التى كانت بمثابة صدمة للجميع، حتى أن كلاوديو سانشيث أطلق عليها "الهجرة القاسية" لإسبانيا المسلمة. ولكن مع أن هذه النظرة لازالت رهينة الماضى إلا أنها ليست مخلصة له سوى فى جزء منها، فهى تتجاهل

وجود أساس للقوى المعارضة للطرد مثل (طبقة النبلاء، الأساقفة وروما) وهذا لابد أن يؤثر فى الجدل الدائر حول هذه القضية والرأى الذى تكوّن فى مرحلة لاحقة. ويكفى التأكيد على أن فى هذا الموقف المعقد سيطرت وجهة نظر إسبانيا الرسمية على حركة التأريخ الذى ظهرت بعد الطرد، فى عصور لاحقة له.

لقد قامت دراسة الموريسكيين فى جزء عظيم منها على قاعدة اهتمت واعترفت فقط بالمصادر ذات الطابع الرسمى (مضابط مجلس الدولة، مراسلات ومذكرات البطريرك ريبيرا وآراء مؤيدى الطرد)، وحتى الدراسات الحديثة التى تقوم على المنهج الجغرافى والاقتصادى والاجتماعى لم تسجل اختلافًا واضحًا مع تلك المصادر الرسمية. وإذا كانت العادة قد جرت على تقصى المعلومات ذات الطابع السياسى والقانونى والدينى من هذه المصادر الرسمية، فالدراسات ذات الطابع النفسى (المنتشرة فى الوقت الحالى) تميل إلى تفضيل الجانب "الصراعى" القائم على الجدل وعدم الاندماج. وحتى بعيداً عن أى طرح أيديولوجى، تسعى هذه الأبحاث الأخيرة إلى إعادة بناء الآلية الوظيفية لما حدث وهو ما يعتبرونه عملية قدرية تاريخية. فقد كان هناك صراعُ لا يحتمل وحائط من الحكم المطلق، أجبرا القضية إلى الوصول إلى "حل نهائى" ذى طابع سياسى، ولكونه سياسيًا، أصبح العنصر الأقل مناقشة فى سلسلة الأبحاث: فإسبانيا لم تستطع أن تسلك سلوكًا آخر، وهى تفتقد لأى رغبة فى السعى خطوة واحدة أبعد من هذا. ويبدو واضحًا أن هذا الرأى ليس بعيداً عن رأى مينينديث بيلايو ولا المؤيدين للطرد. وهكذا تفقد القضية التاريخية أبعادها المحددة لها، وتصبح مجرد حدثًا " كان" . حقًا لم تتوجه هذه الدراسات نحو المدح المبالغ فيه، مثل ما حدث سابقًا، إلا أنها جنحت إلى نوع من التبرئة العلمانية لما حدث.

هل سيسمح لنا بالاختلاف؟ فالمعلومة الأساسية لكل نقد يدور حول الموريسكيين وطردهم لابد أن تكون ذات طابع غير عادى، مختلفة حقًا عن كل تجربة سياسية خاصة، ولهذا يصعب تصورها والاقتناع بها، وتُحدث دهشة فى نفوس حتى المناصرين للطرد أنفسهم. والطرح الآخر الذى ذُكِرَ آنفًا كان يمكن أن يصبح صالحًا لو أنه

احتوى مفهوم إسبانيا بكل ما يتضمنه من معانى. ولكن إسبانيا هذه التى خلقت القضية الموريسكية (فمرحلة التدجين لم تكن كذلك، بل كانت حلاً "للقضية") والتى التزمت "بحلها" على طريقتها، لم تكن سوى إسبانيا "الرسمية". وكان على المؤرخين أن يدركوا، أن الواقع الإسبانى لم يكن يحتضر، كما أنه لم يتحدد بتلك اللحظة المحددة فى تاريخه. كان هناك فى اللعبة إسبانيا أخرى، أو اثنتان، وربما أكثر من إسبانيا، فلا يجب أن ننسى أن حتى الموريسكيين أنفسهم كانوا أيضًا جزءًا مكملاً لها. وهذا الواقع لم يتغير بسبب ما قامت به إسبانيا المسيحية - العريقة من كبح لكل صوت سياسى خاص بذلك العصر، من فرضها صمت القبورعلى كل صوت يختلف عنها وعن معتقداتها. وكما استطعنا أن نرى حتى الآن، فالطريق الذى سارت فيه القضية الموريسكية امتلأ دائمًا بالاهتزازات والاختلافات المتعلقة بالأكاذيب التى تدور حول عام الطرد ١٦١٠، مؤمنًا بوقائع مختلفة تمامًا مع هذه الأكاذيب. فليست المسألة هى أن إسبانيا الرسمية تلك كانت (بسبب ما تفعله للقضية) طيبة أو شريرة، وتستحق إعجابنا أو بُغضنا؛ بل أن المسألة تتعلق بإسبانيا "المزيفة"، نعم، هناك مظهر جزئى، لإسبانيا تلك، لا يجب أن تستمر فى اعتبارها الوحيدة التى تستحق التأييد التام الذى كان يطالب به مينينديث بيلايو.

إشكالية التأريخ الموريسكى إذن تقوم، فى جزء ليس صغير منها، على موقف محير بالنسبة للمراجع. فالمراجع الرسمية منها تسممت وتلوثت، كما نعرف، و ذلك لأنها اتخذت من نفسها مجالاً لتفسير معنى ما حدث من حلول عنيفة كان لا يمكن تجنبها. ولكن الأكثر خطورة هو صعوبة مقارنتها بمراجع أخرى من مصدر مختلف أو لها معنى مختلف، والتى انهارت بانتظام (بسبب الحرب على كل كتابة عربية أو أعجمية) أو لأنها لم يكن لديها إمكانات مادية كى تأخذ من طرق أخرى. ولنذكر على سبيل المثال صعوبة توثيق - وفقًا للمنهج السيكولوجى الحديث - دعوى الاندماج، التى استمرت كورقة لعب مختفية طوال المباراة. أما أسطورة عناد الموريسكى وعدم اقتناعه بالاندماج، فقد كان من بين أسبابها أن على الموريسكى المندمج أن يمحو بأى ثمن بقايا أصوله، مع عدم تمكنه فى الوقت نفسه من تكوين جماعة أخرى معترف بها

في المجتمع المسيحي. أساطير وتزييف، وتحريم تتسرب في النفس دون شعور: ويمتد هذا الموقف الخاص بزمن الطرد كي يولد من جديد وبطريقة خفية في القضية الحديثة الخاصة بالتأريخ الموريسكي.

وقد تعرضت معرفتنا بالموريسكيين للتزييف أيضًا وذلك لغياب شيئين متشابهين، هما ندرة المراجع التي ألفها الشعب أثناء النزاع، والمراجع التي تحمل نظرة أخرى وتتركز في مجال الاستعراب. والانشغال بملء الفراغ الناشئ عن قلة هذه المصادر يحدد آخر مرحلة من المراحل التي مرت عليها قائمة المراجع الخاصة بالموريسكين(١١٨). والتي قررت في السنوات الأخيرة التوسع في الطريق الذي بدأه في عصره ريبيرا وأسين وبدرو. لونغاس. وتزداد وجهة النظر التي تحملها هذه المصادر ثراءً منذ اللحظة التي بدأ فيها ضم تجربة الموريسكيين أنفسهم والحساسية الخاصة بهم(*). وتعود المعلومات الجديدة إلى مصدرين خاصين: دراسة منظمة لقضايا محاكم التفتيش، واكتشاف أدب موريسكي نشأ في المنفى، ينتسب معظمه إلى تونس.

ولكن حتى الآن يتم اللجوء إلى مصادر لا تخلو من الخطر، هذه المصادر تلقي ضوءًا قيمًا على بعض المظاهر الرئيسية للقضية الموريسكية، ولكنها تساهم في التعتيم على مظاهر أخرى لنفس القضية. فقضايا محاكم التفتيش تسمح بتوثيق الإصرار على الإسلام من الجانب الموريسكي بشكل عظيم، ولكن في الوقت نفسه تسعى لتهميش ظاهرة التنصير "الصريح" واستنزاف دين الآباء والأجداد. وبالنسبة لأدب المنفى، فلابد من الاعتماد على شراسته الجدلية، وحقده المعبر عنه ومرافعاته عن القضية الموريسكية. وهناك من التشويه ما لا يقل في قوته عن التشويه الذي قام به مؤيدو الطرد، وإذا كانت فائدة هذا التشويه تقارن بفائدة هؤلاء، فذلك بشرط تطبيق نفس المنهج في فهم آلية الدعاية عندهم. وقد اشترك المنفيون في رفضهم لكل اندماج وفي تأكيدهم لولائهم الإسلامي، ولكن يكذبهم في هذا استخدامهم للغة الإسبانية

(*) يقصد كتابات الموريسكيين في المنفى. (المراجع)

وازدهار الأصناف الأدبية التى كانت سمة ذلك العصر فى شبه جزيرة إيبيريا (مثل لوبى وروايات الشطار) [١١٩] بينهم.

والحق أن كلا الطريقين فى التوثيق يرتكزان على المظاهر الأكثر حدة فى القضية، وإذا تم تناولها بشكل منفصل، فسيقودان إلى اعتبار القضية صراعًا عظيمًا بين الموريسكيين والمسيحيين. وتعد اللوحة الخاصة بالمواجهة التى رسمتها دراسات كارداياك القيِّمة حقيقية للغاية، ولكنها لا تحتوى على كل التجربة الموريسكية ولا تعترف أبدًا بالوجه الآخر من الآراء والمواقف البديلة فى الجانب المسيحى، خاصة بالنسبة للنقاد الذين سبقوا الطرد بسنوات. وهكذا يستمر فى خطورته وجود وجهة نظر ضمنية فى المصادر المستخدمة، وفى احتمالات التناقض بينها. فقضايا محاكم التفتيش قامت مثلاً، فى كثير من الأحيان، على بلاغات عديدة لرفض الموريسكى أن يأكل لحم الخنزير أثناء الطعام[١٢٠]. حينئذٍ كان لابد من الإلحاح على القضية الدينية كسبب للخلاف والشقاق، ولكن أيضًا يصبح جائزًا توضيح كيف ظهرت هذه المشكلة من موقف أساسى كان فيه البعض والبعض الآخر يجلسون فيه للطعام سويًا، مثل شعب واحد. وجلسات الطعام هذه التى لم يحدث فيها هذا الميل إلى سوء الظن تفتقد تمامًا إلى التوثيق وكأنه لم توجد أبدًا أية معلومة قيمة يمكن أخذها فى الاعتبار .

وهكذا نرى كيف سارت دراسة الموريسكيين بهذه الطريقة المتعثرة لصعوبة البحث عن المصادر والوثائق، وكانت النتيجة العملية هى تبسيط هذه المشكلة وفقًا للخطة الخاصة بعدم اقتناع الموريسكى بالاندماج، والمواجهة والجبرية. إن نقص الدراسات يتضح إزاء وجود خصائص كثيرة مميزة لها – والتى يجب أن نعطى سببًا لها – وهى تطفو مثل قمة القارة شبه الغارقة فى الواقع الموريسكى. ولدينا فيما بعد، فى مجال آخر، مفاجآت مثل شخصية ريكوتى، أو الموريسكى الذى تحول إلى قرصان جزائرى، حيث يقوم بتحليل تحركاته ماركوس دى أوبريغون (١٦١٨)... من أين أتت هذه الحساسية ؟ وماذا يريد هؤلاء المؤلفون أن يقولوا لنا؟. النقد الأدبى لا يكفى وحده للإجابة على هذه الأسئلة، التى يجيب عليها(كما هو الحال مع ريكوتى) بتخبط. ومع

ذلك يظل دوره التنويرى واضحًا، فالدراسات التاريخية لا تقدم أيضًا حلاً عاجلاً. فالأدب كشريك نشط للعملية التاريخية، يوثق فى هذه الحالة مظاهر واقع فى حين يصمت أمامها غيره من المصادر.

شهادة الأدب

بدأ المتخصص الفرنسى فى الدراسات الإسبانية جورج سيروت عام ١٩٣٨ دراسته بميل عظيم نحو الموضوعات التى تتعلق بالمسلمين كظاهرة أدبية تميز بها القرن السابع عشر فى إسبانيا[١٢١]. فقد رأى فى ذلك خاصية تتعلق بطريقة ما مع وجود ومصير الأقلية الموريسكية فى شبه جزيرة أيبيريا. وقد ثبت له شيئًا كان له وقع المفاجأة : إن حرب غرناطة، بدلاً من أن تحول اتجاه هذه النزعة فى الأدب، أو أن تقضى عليها، زادت من قيمة ونبل شخصية المسلم[١٢٢]،التى أخذت تعلو قيمتها الأدبية كلما اقترب تاريخ طرد الموريسكيين. ولم يستطع هذا المؤلف الذى أبدع مصطلح "التعاطف الأدبى مع المسلم" أن يعثر على أى تفسير لهذه الظاهرة التى كانت تسير فى اتجاه يتعارض مع الروح الحربية التى كانت سائدة فى تلك الحقبة الزمنية. وقد كان سيروت مقتنعًا، مثله فى ذلك مثل الجميع، بأن طرد الموريسكيين لم يكن سوى "نهاية حتمية ومنطقية لأكثر من قرن من الصراع المستمر"[١٢٣].

وقد حال الترديد المستمر لآراء مينينديث بيلايو وتأخر الدراسات التى تدور حول التاريخ الثقافى والدينى دون إدراك الخاصية العميقة للأدب الإسبانى فى القرن السادس عشر وذلك فى عام ١٩٣٨, ولكن عندما تم التعامل مع الجزء الأعظم من هذا الأدب بنظرة متقدمة للإنسانية المسيحية على يد عباقرة كانوا عادة من أصل يهودى متنصر، ظهرت بكل وضوح خصائصه الحقيقية التى تنم عن اختلاف وعدم التزام بما كانت تقره الجهات الرسمية الحكومية من وقائع وحقائق. وعندما يكون الموريسكيون هم أنفسهم عملاً أدبيًا فإن هذا يقدم نظرة مختلفة عن أكذوبة عدم التسامح التى أصبحت قصة معتادة تم ترديدها كثيراً. والتوغل فى الموضوعات التى تتميز بالتعاطف الأدبى

مع المسلمين أشبه بالدخول فى عالم آخر، يسود فيه التأمل، ووجهة النظر وحتى المعارضة الضمنية. ويبرز فى هذا الأدب، بشكل خاص، إيمان دون أمل فى إمكانية التصحيح كبديل لوضع قائم لا يمكن القبول به، وكبديل لحلول ذات طبيعة عنيفة للغاية. إنها أفكار ومواقف ومشاعر حقيقية وصالحة ويمكن فهمها دون شك من جانب الكثير من الإسبان، ولكنها تبدو كأنها لم توجد على الإطلاق وذلك لعدم الاعتراف بها من الجانب الرسمي. ولذا فهى مجهولة منذ ذلك الوقت، ولم يساعدها الحظ أن تشغل فراغًا فى حركة التأريخ الموريسكى.

وتمد ظاهرة التعاطف مع المسلم فى الأدب جذورها إلى تراث ثقافى يغلب عليه الطابع الإسلامى أكثر من غيره من الأديان السماوية الثلاثة. فكتاب الشعر الموريسكى، الذى كُتِبَ فى القرن الخامس عشر، يبدو مفتونًا بالمسلم، وقد وصل به هذا إلى درجة تبنى بعض الأشكال التعبيرية العربية (ابن عمار). ويُعتبر هذا الكتاب ثمرة للتوفيق بين الأديان الذى كان يتم على الحدود، وهو لا يقدم تأريخًا للصراع الحقيقى، بل للصراع الداخلى، حيث يفوز العربى ويحتل المكان البارز. وكتاب الشعر كموطنٍ لظاهرة التعاطف مع المسلم يقدم لوحة من الموضوعات، وذلك لما يحتويه من أسماء الأماكن والأعلام والأسلحة والأزياء والألوان والمركبات.حقًا كان يشير إلى ذلك كله بشكل سطحى، ولكن بطريقة موحية تتميز بها الحساسية المدجنة[١٢٤]، مع ميله لتصوير المسلم كإنسان مهذب وسام. وينتهى الحال بظاهرة التعاطف مع المسلم الأدبية عند لوبى الشاب وهو يقدم ديوان الشعر الشعبى إلى مجرد التأثير الذى يحدثه المتظاهر بغير حقيقته، فالموريسكى يبدو فيه بسيفه القصير وجواده وهو يتخفى فى صورة راعى بعصاه ونعاجه وغيره من أدوات التنكر. ولكن لا يجب ان ننسى أن لوبى كان من أكثر النماذج المسيحية القديمة المتعصبة، فهو لم يكن يشعر بأى تعاطف نحو المسلم الحقيقى، المسلم من دم ولحم.

وقد فتح التعاطف نحو المسلم فى مجال الأدب الطريق أمام الخيال الروائى، وذلك فى منتصف القرن تقريبًا، مع ظهور رواية "ابن سراج والجميلة شريفه". ودون التطرق

لمشكلاتها المعقدة الخاصة بتصنيفها الأدبى[١٢٥]، يتحتم علينا الآن الإشارة إلى كونها عملاً جماعيًا تقريبيًا، وتُعد ثمرة الاستعانة بمادة شائعة من قِبَل مؤلفين مجهولين أو شبه مجهولين ولا يمكن وضعها تحت مسمى محدد. ولكن هناك أيضًا نمو عضوى يمكن رؤيته بسهولة. فهذا العمل الصغير هو ثمرة ثقافية واضحة، خاصة فى نسخة "القائمة" (١٥٥١؟) التى تنسب لبيغاس، مع أهمية الدور الذى يلعبه عالم الإنسانيات. ربما تكون الحبكة تقليدية، فقصة ابن سراج، هى هنا مجرد ذريعة لصهر الفكرة القديمة التى تقوم على الاحترام المتبادل بين الأديان (على الرغم من اختلافها)، مع ما تحتويه الفلسفة الروائية الجديدة من فضائل تلك الفلسفة التى جاءت مع عصر النهضة.

كان يقف خلف ابن سراج رجال علم وفكر يقدمون تأييدهم للتعاطف مع المسلم وحولوا هذا التعاطف إلى دفاع لصالح التسامح الدينى، وذلك على الأقل على المستوى الفردى والخاص. ويصبح من السذاجة إنكار الأهمية الجدلية "لابن سراج"، عندما نعلم أن المرسوم الطليطلى لسيليثيو (١٥٤٧) قد قرر نزع العقيدة الشخصية ليس فقط عن المسلم أو اليهودى؛ بل أيضًا عن ذرياتهما. وقد نما إلى علمنا اليوم، علاوة على ذلك، أن هناك ثمة علاقة وثيقة بين هذه الرواية وبين بعض النبلاء من أراغون ذوى الدم السامى المسلم واليهودى الذين كانوا على استعداد لمواجهة محاكم التفتيش للدفاع عن رعاياهم من الموريسكيين[١٢٦]. وقد بدأ بهذه الصفحات تحالف بين الموريسكيين واليهود المتنصرين واستمر حتى لحظة طردهم(*). ويمكن إدراك مفهوم هذا التحالف بسهولة: مع اقتناع اليهود والمتنصرين بأنه ليس هناك حلُ سلمى للقضية الموريسكية سوى انضمام الموريسكيين التام إلى المجتمع الإسبانى، وصل بهم الحال إلى النظر إلى هؤلاء الموريسكيين كأداة حرب موجهة لهدم مبدأ التطهير العرقى. وتأتى رواية "ابن سراج" كرد فعل سريع على الضغوط الداخلية الإسبانية المتزايدة، وهذه بديهية أساسية لظاهرة التعاطف مع المسلم فى مجال الأدب التى يرى فيها جورج سيروت تناقضًا لا يمكن تفسيره بين الأدب والأفعال على أرض الواقع.

(*) يطرح كتاب " الإسلام والغرب " قضية التعاون بين المسلمين واليهود داخل إسبانيا وخارجها.(المراجع)

وتُعتبر حرب غرناطة - نتفق فى ذلك مع فكرة سيروت - هى نقطة الانطلاق لظاهرة التعاطف مع المسلم الأدبية. فلم تُسفر تلك الحرب عن أدب مناهض للموريسكيين يستحق إطلاق هذا المصطلح عليه(١٢٧). ويأتى على رأس الأعمال التى كُتبت عن هذه الحرب عمل دييغو اورتادو دى ميندوثا، والذى يُعد بحق أثرًا خالدًا للتفاهم. ولكن ليس التفاهم بمعناه الليبرالى الحالى والمعاصر، بل بمعناه العلمى السياسى على النهج الإيطالى الذى أرساه ميكيافيلى وتاسيتو. فقد قام السيد دييغو بتحليل ما حدث بكل برود، بعيداً عن أى مضمون دعائى أو أسطورى. ولم يجد فى كل ما حدث سوى مشكلة كلاسيكية للهندسة السياسية، ؛حيث توجد بعض الأسباب وحيث تستمر بعض المؤثرات، التى تحفظ تسلسلها وترابطها الطبيعة البشرية. وفى هذه القضية لم يكن هناك حربٌ عرقية أو دينية، بل دمارٌ وحربٌ أهلية لا يمكن تجنبها بين الإسبان بعضهم البعض، لأن الأخطاء السياسية عادة ما تكون باهظة الثمن.

وقد كان أكبر أثر لحرب غرناطة هو ازدياد حدة المفهوم السياسى-الاجتماعى للموريسكيين، الذين خرجوا للميدان لملاقاة مستقبلهم المهدد. هكذا نشر الموريسكى الغرناطى ميغيل دى لونا (١٢٨) عام ١٥٩٢ "القصة الحقيقية للملك دون رودريغو"، التى تعتبر تزييفًا للحقيقة على النمط الذى سار عليه من قِبل "مارك اوريليو" للراهب أنطونيو دى غيبارا حيث يروى لنا قصة ضياع إسبانيا "معطيًا لكل شخص قيمته وشرفه اللذين منحتهما إياه الطبيعة". وتبرز من بين هذه الفضائل قيمة الغزاة المسلمين، الذين يقدمهم كأداة العدل والإنصاف التى جاءت لتقيم العدل والأخلاق والحكم العادل على أرض إسبانيا فى مواجهة مع القوط الفاسدين. فقد كان غزوهم لشبه جزيرة إيبيريا بمثابة نموذج موسع لغزو غرناطة على يد الملوك الكاثوليك، مع الاختلاف فى شئ واحد وهو أن معاهداتهم التى وقعوا عليها مع المسيحيين (مستعربى المستقبل) سوف تُنفذ وتُحترم دون شك. وقد كان لونا، طبيبًا ومترجمًا للغة العربية لدى الملك فيليبى الثالث، من القلائل الذين يتسمون بالذكاء والعبقرية، وكان يعتقد أن المفاوضات الشعبية كانت تشكل فنًا للمناورة البديهية للشعور. وتأتى "قصته الحقيقية" كتجاوب مع الرغبة فى خلق أساطير وطنية تمنح حقًا للعرب وذرياتهم، تمامًا مثلما فعلت الكتب الرصاصية من تزييف تزعم به اختراع ماضٍ مشترك بين الدين الإسلامى والديانة المسيحية.

وقد فتح لونا، دون أن يكون لديه المواهب الأدبية للقيام بهذه المهمة، الطريق أمام خينيس بيريث دى إيتا، الذى حول ما كان لدى رائده تزييفًا خشنًا ومبتذلاً للتاريخ إلى حلم. وهكذا سار لونا على طريق الأب غيبارا، وحافظ إيتاعلى الحساسية التى ضمها الشعر الشعبى القديم، ونقلها إلى النثر الروائى واستخدمها كما لو كانت حياكة لجرح رمزى.

ولا تنم الأهداف التى بحث عنها خينيث بيريث دى إيتا، ذو الأصل الموريسكى(١٢٩)، من خلال عمله عن أية سذاجة. فيبدو واضحًا أنه كان يهدف إلى تحذير وإغراء الخصم من خلال اللوحة العظيمة التى قدمها عن المملكة الناصرية، التى يعلو زيها العربى روح وأخلاق فروسية، ولذا فقد نالت تقدير الإسبان. وإذا كان فى عمل لونا بطولة أو جمالُ يسيران بخطوات حثيثة نحو مصب طبيعى هو المسيحية، فإن فى "الحروب الأهلية الغرناطية" (١٥٩٥) يبرز تمجيد عظيم للاندماج، والذى يأتى دون أى قهر خارجى معتمدًا على حلفائه من النبلاء، وعلى كرم السادة المسيحيين العظام (مع اختفاء شبه كامل للملوك المسيحيين). ويبدو أن الهدف الواضح للعمل هو خلق دعاية مضادة، تستثمر الأساطير والنماذج السيئة، خاصة ضد منْ يُعرف عنهم إصرارهم على الإسلام وعدم إخلاصهم (فالخونة ماتوا جميعًا أو تم نفيهم إلى إفريقيا). وقد اعتمدت هذه الخاصية الأخيرة كتصور وهمى محتمل: فالمسلم الغرناطى ليس لديه سبب كى يغير من نفسه، لأنه يحمل داخله جوهرًا إسبانيًا خالصًا. وكان فقط يوجد بينه وبين نظيره الإسبانى بعض الاختلافات التى تأتى من قَبيل الصدفة، مثل اختلاف الزى (الذى كان فى الواقع سببًا للاختلاف وللتشريعات الظالمة)، ولهذا فإن لونا قد أخذ على عاتقه إظهار مدى جمال هذا الزى وهو يركز فى الوقت نفسه على عدم الأهمية الأخلاقية للسلوك الذى يأتى من قبيل العادات والتقاليد.

وماذا حدث لأبناء وأحفاد الفرسان الشجعان والسيدات الجميلات المسلمات، الذين كانوا مسيحيين بحق؟. لقد قدم إيتا هذا الكتاب كى يوجه كل قارئ هذا السؤال إلى نفسه ويتذكر بألم الفصول الحزينة للحرب فى غرناطة وما لحق بها من أحداث مؤسفة. إنه السؤال الذى قدم إجابته "الجزء الثانى من الحرب الأهلية فى غرناطة"،

والأحداث القاسية بين المتنصِّرين من المسلمين وجيرانهم المسيحيين، مع انقلاب كل المملكة وأخر الثورات التى قامت عام ١٥٦٥ (كوينكا Cuenca،١٦١٩). ولم يؤثر اشتراك إيتا كجندى فى هذه الحرب فى أساسيات تقنيته المعتادة ولا أيضًا فى البانوراما الداخلية للعمل. فقد حافظ إيتاعلى جماليات "ديوان الشعر الشعبى" وروحه الشعبية المدجنة، وكذلك إقتصار كل ما هو عبقرى على الجانب الموريسكى؛ فقد استفاد إيتامن حياد المؤرخ المزعوم واستخدمه كقناع شفاف يخدم أغراضه الحقيقية التى كانت لديه دائمًا. فهو يروى لنا استشهاد الكاهن ميغيل سانشيث دون التطرق للحديث عن قسوته (الفصل الثانى)، ولكن يوضح لنا فيما بعد كيف تم الانتقام لموته بقتل اكثر من ستة آلاف من الموريسكيين، ثلثهم أطفال دون العاشرة من العمر(الفصل الثامن). وقد استمر على تأييده لنظرية " الأسبنة الذاتية " للموريسكيين المحاطين (تمامًا مثل أيام الناصريين) بالخلافات والحروب التى تفتقد للهدف. ويؤكد لنا إيتا بطريقته نفس فكرة ابن خلدون التى تدور حول قلة الترابط بين المسلمين فى إسبانيا (والتى يبرزها بشكل مؤثر فى عمله)، وتمتد هذه الفكرة فى الجزء الثانى كى تغطى بتساؤل مصير إسبانيا "المسيحية". فى أعياد بورتشينا (الفصل الرابع عشر) يبرز العداء بين الموريسكيين والأتراك، والذى يكشف عن صراع إنسانى لم تستطع أى سياسة أن تتجاوزه. يلقى ابن أمية مصرعه مخنوقًا على أيدى القباطنة الأتراك، نادمًا مثل الجميع على ثورته وعلى ردته (الفصل السابع عشر). ولكن الشخصيات التى لا تنسى (مثل شخصية توزانى)، وكذلك الصفحات التى تتميز بمستوى روائى عالٍ (أعياد بورتشينا)، وغيرها من الصفحات التى تسجل انتصاراً أدبيًا، دائمًا ما يكون تركيز المؤلف مُنصبًا فيها على حياة الموريسكيين، التى لا تفقد جمالها وسموها الإنسانى بالرغم من وطأة الظروف. وفى الصفحات الأخيرة من العمل يظهر اثنان من الأبطال خوان دى أوستريا وإيرناندو الحبقى، اللذان يتفقان حول مستقبل مشرف يدعو للصلح مع الغرناطيين المستعدين لترك التمرد والثورة جانبًا. ولكن بالمخالفة للكلمة الكريمة التى يلقيها خوان ، يأتى من مدريد أمر بالنفى الجماعى، يدمر مملكة غرناطة ويضر بالجميع (الفصل الخامس والعشرون). إنها المعركة الأبدية للتدجين ضد إسبانيا المسيحية، التى تعتدى على المعاهدات ولا تحترم المواثيق.

وكان على ظاهرة التعاطف مع المسلم أن تصعد إلى درجة أكثر اتقانًا ونقاءًا على أيدى بعض المؤلفين القادرين على إعطائها جدية تعلو فوق الشكل الشعبى الرومانسى الذى تميز به بيريث دى إيتا. فقد أدرج ماتيو أليمان فى روايته "عثمان الفراجى" (١٥٩٩) قصته القصيرة أوثمين ودراجة، وهى تروى عن هذين المحبين المنتمين إلى طبقة الأرستقراطية الغرناطية، والذين قد عانيا من أحزان عظيمة لتعلقهما بهويتهما المسلمة، وهذه كانت العقبة الوحيدة التى تحول بينهما وبين أفراح ومكاسب عظيمة يمكن أن يقدمها لهما عالم المتنصرين من المسيحيين. فى أحد الفصول الأخيرة التى تزخر بالمعانى، تقوم جماعة من الأشرار بالهجوم على اوثمين وصديقه ألونسو، وهو فارس نبيل من إشبيلية (ويظهر الصراع كصراع بين أشرار ونبلاء، وليس بين مسلمين ومسيحيين). ويحدث تحول أوثمين ودراجة إلى المسيحية فى النهاية، وفقط عندما تنهى الملكة الكاثوليكية سجنهما وتُعلن إطلاق سراحهما وحريتهما فى العيش كما يريدان، متفقًا بذلك مع النظرية التى تميز بها بيريث دى إيتا. ويتجاوب عمق الطرح فى هذا العمل الصغير مع الحالة النفسية المشوبة بالقلق أمام المنعطف الخطير الذى توحى به القضية. فماثيو أليمان يعلم جيداً أن اليهود المتنصرين والموريسكيين كالمسافرين على نفس السفينة. وفى عام ١٦٠٨ ترك هو نفسه شبه جزيرة إيبيريا إلى الأبد.

حتى هذه اللحظة استخدم التعاطف مع المسلم استراتيجية ملتوية ومتنكرة، وذات تطبيقات مجازية. وكما حدث من قبل فى حرب غرناطة، حدث بعد طرد الموريسكيين تطور أخير لهذه الظاهرة استبعد فيه كل ما سبق. فثربانتيس الذى يتحدث فى الجزء الأول من روايته "دون كيخوتى" (١٦٠٥) متأثرًا بوقوعه فى الأسر فى الجزائر، قام فى الجزء الثانى من نفس العمل (١٦١٥) بتقديم شخصية موريسكية من دم ولحم. فالموريسكى هنا ليس شخصية أدبية بل هو ثمرة التقطتها ببراعة يد ثربانتس، ثمرة التجربة القاسية للطرد والقدر الذى نفذته إسبانيا عليه كنموذج مختصر لشعبه.

ولا يلعب ثربانتيس على وتر الموريسكى المثالى، فبطله ريكوتى ليس غرناطيًا؛ بل قشتاليًا حتى النخاع، وجار صديق لسانشو بانثا (الجزء الثانى ص٥٤). ويعتبر الإطار

الذى قدمه ثربانتيس للقضية الموريسكية نموذجًا للموقف الذى يتميز بالإعتدال، وهو يتفق بشكل خاص مع الأفكار التى قدمها بدرو دى فالنسيا. ولا يشكل التحول إلى المسيحية والاندماج، مثلما حدث من قبل، مرجعًا شعريًا يهبط من السماء وفى لحظة مناسبة على الشاعر، وعندما يريد أن يضع النهاية. بل أن هذا الاندماج وهذا التحول يتم رسمهما كعملية متدرجة ولكن متماسكة تمامًا مثل شخصية ريكوتى القوية. وتعادل عائلة ريكوتى دراسة للواقع السيكولوجى ففيها يوجد أفراد متمسكون بالإسلام وهم من الجيل الأول من المسلمين، وآخرون وصلوا إلى درجة المسيحية الخالصة، التى تحملها النساء (معلومة شائعة وملحوظة). وفى نقطة تتوسط هذين الطرفين يحتل ريكوتى نفسه موقعه، فهو يُعد مسيحيًا أكثر منه مسلمًا، وفى هذا الموضوع يأمل ريكوتى أن يرشده الله كى يعرف بأى شىء يتمسك. والحقيقة الوحيدة التى لا تشوبها ظلال شك هى إسبانيته وحبه لوطنه، إنها عاطفة حقيقية تلك التى تشوش رأس ريكوتى القوية وتدفعه فى مغامرة مجنونة.

ويعتقد ثربانتيس أن الطرد جاء ليضع نهاية مبتسرة وسريعة لعملية اندماج كانت تراها العين فى جميع أنحاء إسبانيا. وفى هذا العمل نجد أن ريكوتى لا يختلف فى أى شئ عن سانشو(أو الحجاج الألمان)، ويتعارض هذا مع موقف المؤيدين للطرد الذين حاولوا خلق أسطورة اختلاف العرق بين الموريسكيين والمسيحيين. وقد شاركت جموع القرية عائلة ريكوتى الآلام فى يوم الطرد الحزين[١٣٠]. فعلى كلا الجانبين كان الجيل الجديد يجد نفسه مستعداً لعبور حاجز حاسم عن طريق زواج سعيد[١٣١]. فإبنة ريكوتى نفسها كان يقع عليها الاختيار للزواج من وريث رجل عظيم، ويفتح هذا الزواج الباب أمام مستقبل مشرف لا تشوبه شائبة، وكان يعتبره دارسو القضية الموريسكية (من أمثال ثيو ريغو وبدرو دى فالنسياوفرنانديث دى ناباراتى وسالويثو وبرناردو الدريتى[١٣٢]) مفتاح الاندماج الكامل. ففى فالنسيا؛ حيث لم يكن الاندماج متقدماً بشكل كافٍ، كان يتعرض الحجاج فى "بيرسيليس" Persiles (١٦١٧) لخطر الوقوع فى أسر البربر، وهم فى ذروة الهروب البحرى للشعب الموريسكى. ولكن حتى فى تلك اللحظة كان هناك منْ استمروا على إخلاصهم المسيحى وولائهم لإسبانيا: مثل الشابة الجميلة

رافالا، وحتي العجوز المتطرف شريفي الذي كان يكره شعبه، وكانت مواعظه تحمل دائمًا نفس النبرة ونفس التبريرات التي كانت تُسمع في مجلس الدولة، وفي مواعظ البطريرك ريبيرا.

ويظل ثربانتيس في كل هذا وفيًا للواقع الأكثر عمقًا، دون أن يترك لنفسه العنان كي تصل به إلى المثالية أو العاطفية. ذلك أنه كان مؤمنًا بنظرية الإسبانية للموريسكيين، وبحقهم بالتالي في البقاء في وطنهم، ويلوم على بعضهم تعلقه بالأمل في الأتراك، وهو ما يعتبره نوعًا من الحماقة، كما يُفهم من خلال حالات الهروب من العدو التي حدثت في "برسيليس". وينطلق ثربانتيس من دراسة ما يعتقد ويكتب حول القضية الموريسكية والمعلومات والظروف التي يسوقها والمتعلقة بتلك القضية كما يتضح ذلك في هجومه على الموريسكيين في قصة "حوار بين كلبين" على غِرار أثنار كاردونا. إن البيانات الخاصة بالموريسكيين والتي يوردها ثيربانتيس يمكن إثباتها بسهولة وهي تنتظم في الخطوط التصورية لجدل محتدم حول تلك القضية، يكشف عن منعطفاته بعمقٍ شديد. والحقيقة أن كل مايمكن رؤيته هنا هو الوجه " السياسي " للقضية، بالمعنى الحديث لتلك الكلمة، وبالمفهوم نفسه الذي كان لدى دييغو اورتادو دي ميندوثا: لقد كان الاندماج صعب التحقيق في فالنسيا، حيث يعيش الموريسكي دون أي اتصال إنساني مع المسيحيين الجُدد أو القدامى، على العكس مما يحدث في لامانشا، حيث يحتل الموريسكيون مركز الصدارة في أحضان الشعب الإسباني. يوضح ثربانتيس الأسباب ويتابع التأثيرات، ويبقى الدرس واضحًا أمام منْ يريدون الخروج منه بأية استفادة، أو حتى مجرد التأمل فيه.

وجهات نظر أخيرة

لقد أضافت دراسة التعاطف مع المسلم في مجال الأدب بُعدًا إنسانيًا جديدًا للقضية الموريسكية، وصححت من النظرة التي كانت موجهة إلى تلك القضية والتي كانت تسيطر عليها فكرة المواجهة والصراع اللذين لاعلاج لهما. وقد تعَمّق الكثير

من المؤلفين في موضوع هذا الإرث المدجن، وقد أثروه أيضًا بأعمالهم، في نطاق تطور محسوس، بمعلومات وملحوظات وأُطُر بدأنا نتعرف عليها الآن فقط. فنحن أمام الإيمان بحياة ذات أجواء اجتماعية وقطاعات ذات آراء معارضة تمامًا لوجهة النظر الرسمية والتي تعتقد أن القضية لا تقع على عاتق الموريسكي، بل على عاتق إسبانيا المسيحية - الأصيلة وقيمها التي لا تقبل المناقشة. فإسبانيا الأخرى غير المتوقعة لم ترى في طرد الموريسكيين أية " ضرورة".

ويبدو فهم ودراسة ظاهرة التعاطف مع المسلم الأدبية، بدورهما، مستحيلان، انطلاقًا من المعايير السائدة في علم التأريخ، كما يبرز بفصاحته النموذج الذي قدمه جورج سيروت واختلافه العبقري. فهذه الظاهرة الأدبية كانت توضع حينئذٍ على حساب التوافه التي تأتي بها "الموضة" وهي ثمرة بسيطة للأهواء الغريبة، ولن يقود تحليلها إلى أبعد من تلخيص بعض المضامين، ذلك أنه بشكل حرفي لا نعرف عن أي شئ يحدثنا المؤلفون. وكبديل لكون بعض النصوص القيمة كان يجب أن تستمر صامتة ومبعدة إلى الحافة، يصبح من الدقة اعتبار تلك النصوص وجهًا ثقافيًا لقضية تاريخية، ومن ثم تقييمهم من داخل هذه القضية.

وكمثال لقلة الحظ الذي صادف كلاً من التاريخ والأدب فيما يتعلق بالقضية الموريسكية، يمكن أن نتحدث عن حالة ثربانتيس نفسه. فعندما قُرِأت أعماله على ضوء الأسطورة القديمة المناهضة للموريسكية، تم اعتبار ثربانتيس دائمًا (بدءًا من خانير وحتى كارداياك) عدواً لدوداً للموريسكيين، فأعماله سواءً "حوار بين كلبين" أو "بيرسيليس" كانت دائمًا تُعَدْ بمثابة شاهد حاسم على الكراهية الشعبية للموريسكيين والإجماع على طردهم[١٣٣]. وقد حدث الخطأ نتيجة أن المؤرخين والنُقاد لم يهتموا في زمنه بمقارنة ما كتبه ثربانتيس مع ما كان يُكتب حوله، ولم يقدروا الخطر والحذر الذي كان يجب أن يتبع عند التعبير عن أي رأي مخالف، خاصة بعد عام ١٦٠٩ . ولذا فلم يقدروا السبق الذي حققه بشذوذه عن القاعدة عند تقديمه، في ذلك الوقت، موريسكيين مغلفين بكل الشرف الإنساني، وقد ركزوا فقط على عناصر الانزلاق لديه (مثل مدح

ريكوتى لفيليبى الثالث، وحتى الكونت سالاثار، إلخ)، فقد كان على ثربانتيس كمؤلف أن يشترى بثمن باهظ حريته الإبداعية. وقد كان نتيجة ذلك أن ثربانتيس هذا أصبح مبهمًا بشكل غريب وأن مضامين نصوصه يمكن فهمها مرات ومرات على معنى معاكس لحقيقتها.

ولم يكن لظاهرة التعاطف مع المسلم الأدبية، فى زمنها، مثيلاً لدى غير الإسبان، فحتى علماء الإنسانيات لم يتميزوا فى أى مكان آخر بالتعاطف بهذه الطريقة مع المسلم؛ بل كانوا على العكس تمامًا. ويصبح من الخطأ إذن أن يقتصر هذا الأدب على مسميات شائعة، أو اعتبار منْ كتبوه أنهم بعض الحالمين. على العكس من ذلك، كانوا رجالاً ذوى ضمير يقظ، وجدوا فى الرواية فرصتهم الوحيدة للتعبير "الحر" كى يؤثروا على مسار قضية عرقية مزعجة وحزينة. يكفى أن نتحرى لأقل درجة كى نطلع فى تلك الكتب على صلات وعلاقات تاريخية واضحة للغاية (المرسوم الطليطلى، حرب غرناطة، الخ) وكى نتعرف فيها وفى مؤلفيها على تطابقات نفسية يمكن أن تبدو اليوم طبيعية للغاية.

فقد ارتبط هنا الأدب بالتاريخ بكل إتقان. لقد أصبح التقارب بين "ابن سراج" وطبقة النبلاء الأراغونية، المتنصرة والموالية للموريسكيين، أكثر شفافية من ذى قبل عندما رأوا كيف يقدم مسلموا الأندلس ولائهم لهنرى الرابع ويوعدون بتقديم ولاء الكثير من المسيحيين غير الراضين أيضًا، إلى جانب ولاء اليهود من أتباع موسى. "نحن نعرفهم جيدًا، ونحن نواسى بعضنا البعض، ونبتهل إلى الله أن يمنحنا الفرصة لنعمل سويًا ضد هؤلاء الإسبان"[١٣٤]. وبالنسبة لبيريث دى إيتا كان يبدو واضحًا تعاطفه، بل وتواطئه مع البرجوازية الغرناطية ذات الأصل العربى ومع طبقة النبلاء وهى المدافع التقليدى عن الموريسكيين (صورة محفورة على المعدن لماركيز بيليث). وإذا كان هذا يهرب منا اليوم بين السطور، فلم يكن يحدث نفس الشئ فى عصره. فلسببٍ ما كانوا يرفضون أن يسمحوا للكاتب الإسكافى بنشر تاريخ الثورة الغرناطية عام ١٦١٠. وكان لابد من الانتظار حتى عام ١٦١٩ (فى أواخر عهد الملك فيليبى الثالث وبعد سقوط

ليرما) حتى يرى كتابه النور مع إهدائه لدوق انفانتادو، الذى كان يدافع حتى اللحظة الأخيرة عن الحفاظ على الموريسكيين فى إسبانيا. وقد وضع ماتيو اليمان قصة أوثمين ودراجة على لسان "قسيس طيب". بينما شاهدنا كيف كان يشكو الصعلوك ميغيل دى لونا بفكاهة سوداء، من اليسوعيين الذين كانوا يضعون الكتب الرصاصية موضع الشك ولهذا فقد كان يُعد العُدة للانتقال النهائى إلى روما: "إننى اشعر بالسأم مما يحدث فى إسبانيا، حيث الكثير من العمل الشاق وحيث تسوء الحال يومًا بعد يوم".(١٣٥). وبعيدًا عن كل مصادفة، يمكننا القول إن التعاطف مع المسلم كان صوتًا لتحالف قام بين قوى ومجموعات كافحت سويًا ضد سياسة الإضطهاد و العنف وشملت هذه القوى: النبلاء والموريسكيين والطبقة البرجوازية والمتنصرين والمثقفين "السياسيين" والكهنة "الليبراليين"، كما يُقال بلغة العصر الحالى. وكان جميعهم فى موقف المعارضة (فى مفهوم ذلك العصر) ولكن للأسف لا تمدنا المراجع التى تقع تحت أيدينا اليوم بمعلومات كافية عنهم.

ولابد من التأكيد على أن التعاطف مع المسلم قدم، فى مجمله، أدبًا "متنصرًا"، وقد تعاون فى كتابته جناحا المسيحيين الجُدد من مسلمين ويهود. ولم يكن هذا الأدب إلحاديًا، ولكن مختلفا عما كان عليه الخط العام ومستجيبًا للمواقف المعتدلة التى تم تسجيلها دون صعوبة خلال النصف الثانى من حكم الملك فيليبى الثانى. ويشهد كل من بيريث دى إيتا ولونا وكويبا وألونسو ديل كاستييو وكل مزيفى التاريخ الغرناطيين على التوسع فى عملية الاندماج التى لم تكن موجودة حتى ذلك الوقت، ولكن وصلت معهم إلى درجة أن أصبح لها أهمية وحضور ثقافى ملموس منذ عام ١٥٩٠ تقريبًا. إنها لوحة عظيمة الشبه باللوحة التى على الجانب اليهودى المتنصر لرجال من أمثال بولفار وسان بدرو وروخاس والباريث غاتو، وذلك فى نهايات القرن الخامس عشر. يجب أن نتحدث هنا عن طبقة برجوازية صغيرة، وربما متواضعة الشأن، كانت تكافح من أجل توسيع قاعدتها من خلال اندماج محتمل للشعب الموريسكى الذى كان ينهار. لم يكن هذا التيار يبدى تعاطفًا تجاه الموريسكى المرتد أو المتآمر، الذى كان يجلب العداء إلى جموع شعبه؛ فقد كان بيريث دى إيتانفسه قادرًا على إظهار كراهيته "للمسلمين

المصرين على ثورتهم المتوحشة" (ص٢٨٣)، ربما يكون قد فعل هذا، خاصة فى الوقت الذى اشتدت فيه الإشادة ببطولات المحاصرين فى غاليرا Galera . وهكذا كان حال الموريسكيين المندمجين هو تكرار لما حدث مع اليهود المتنصرين، منذ مائة عام إلى الوراء، سواء الهراطقة منهم أو المخلصين.

وفى الوقت نفسه كان كل هذا الأدب، من الناحية العملية، مواليًا للموريسكيين دون تفرقة، لأنه كان يتجه إلى الجمهور العريض، حيث حاول أن يبث فيه العطف والاحترام نحو شعب كريم وتعيس فى نفس الوقت. ولأن الدفاع عن ظاهرة الحفاظ على الإسلام لدى الموريسكيين كان غير مقبول، كان لابد من اللجوء إلى إدانته قبل التخفيف عنه أو البحث عن مخرج جميل لهذه القضية. ولم تكن نقطة التقارب بين الكثير من ذوى الأصول العربية سوى محاولة لتجنب كارثة من نوع الطرد الذى حدث فعلاً.

ولم يستطع البديل العظيم للاندماج أن يحدث دون سقوط حواجز "العرق" أو المذهب داخل المجتمع الإسبانى، على النحو الذى يعترف به الجميع (فيما عدا بعض مؤيدى الطرد من أمثال فونسيكا). ومن هنا فقد اتخذ اليهود المتنصرون من هذه النقطة، ليس سببًا عامًا؛ بل استخدامًا واستغلالاً ذكيًا للقضية الموريسكية. ففى السنوات الأولى من القرن السابع عشر ربط الراهب أغوستين سالوثيو بين هؤلاء وهؤلاء خلال نقده لقرارات التطهير:

> منْ الذى لا يرى إصرار الموريسكيين على موقفهم المخجل؟
> . إنهم لن يصبحوا أبدًا مسيحيين مخلصين دون معجزة من قبل
> الله. لأنهم لو نظروا إلى راحتهم الدنيوية لكان من الأفضل أن
> يعود المسلمون مرة أخرى إلى إسبانيا(١٣٦).

وتدور "حياة ماركوس دى أبريغون" حول نفس فكرة تناقض الجزائر(*)، حيث يرى المسيحيون فى أنفسهم ميلاً نحو الردة أو الرجوع عن المسيحية بسبب عدم حصولهم

(*) يتحدث عن " تناقض " موقف الموريسكيين المنفيين فى الجزائر. الجدير بالذكر أن المصادر المسيحية حاولت تصوير أن الموريسكيين يرغبون فى المسيحية. (المراجع)

على الشـرف الذى لو حصلوا عليه لأفادهم كثيراً. ويعترف أحد القراصنة الأقوياء، وهو موريسكى مسيحى مخلص من فالنسيا كيف أن العداء الممارس الذى تعرض له من قبل المجتمع الإسبانى قاده إلى أعمال شريرة:

> إننى أشعر بالحزن من أجلى ومن أجل الآخرين، لعدم حصولنا على الشرف وعلى الوظائف العُليا، وأرى أن هذا العار سوف يستمر إلى الأبد، فلا يكفى أن أكون مسيحيًا قلبًا وقالبًا كى أتخلص من تلك الإهانة : فيمكن لرجل من أصل وضيع، ولا يملك شيئًا وترفعه من الأرض مجرد اصبعين، أن يهين رجلاً مسيحيًا مخلصًا يتميز بأخلاق الفروسية، فكم تبدو بعيدة حلول مثل تلك المسائل. وماذا تستطيع أن تقول لى بالنسبة لكل هذه الموضوعات؟. (١٣٦)

وقد قام بثينتى إسبينال، الغرناطى المولد، من خلال هذه الشخصية، بالتعليق على طرد الموريسكيين بعد حدوثه، وقد استفاد فى الوقت نفسه من غياب الموريسكيين كى يطرح قضية ظلت مشتعلة فى إسبانيا عام ١٦١٨ . أما اليهود المتنصرون، الذين كان يستحيل طردهم من إسبانيا، فقد خضعوا لنفى من نوع آخر، إنه النفى الداخلى نتيجة لقرارات الطرد.

ويعد موقف المتنصرين أمام القضية الموريسكية مفتاحًا لفهم ماذا تعنى هذه القضية وكذلك الطرد بالنسبة للمجتمع الإسبانى. فخلال السنوات الأولى لحكم الملك فيليبى الثالث تم صياغة برنامج إصلاحى للحياة القومية يقوم على العمل والمعرفة والثراء كبديل للقب الأرستقراطى المزعوم الذى يعتمد على الشرف والموروث عن العصر والملك السابقين. ففى ذلك الوقت كانت تروّج سياسة ذات طابع برجوازى تبنتها كما هو منطقى جماعة اليهود المتنصرين التى ينتمى إليها الدكتور كريستوبال بيريث دى إيريرا (صديق ماتيو أليمان)(١٣٨)، وكان يمثلها، من الناحية الشرعية والقانونية، على الأقل،

مارتين غونثاليث دى ثيوريغو، وقد وضع هؤلاء الصياغة المحددة لتلك السياسة. وقد برز بوضوح فى مشروعهم أهمية اندماج الموريسكيين، الذى كان مستحيلاً دون تحطيم أسلوب "التطهير"(١٣٩) الذى كان يمارس فى إسبانيا. فالعمل من أجل حل سلمى للقضية الموريسكية كان يعادل هدم أكبر عقبة كانت ترتفع فى طريق إسبانيا البرجوازية، والمسيحية - الجديدة (من مسلمين ويهود متنصرين) والتى كان يمكن أن يتميز طابعها بمجتمع عامل ومثقف وغنى، ولكنه دون شرف عريق أو محاكم التفتيش.

ولأن الموريسكيين كانوا يشكلون جزءًا هامًا فى كل هذه الخطط، فقد أطاح طردهم من إسبانيا بهذا الحلم الطموح إلى الأبد. وكان الفصل التالى لهذا، هو أن موقف المتنصرين الحقيقيين نحو الموريسكيين قد تحول ١٨٠ درجة، فقد حاولوا أن يتجنبوا أن تحيط بهم الإدانة الرسمية مع هؤلاء الموريسكيين. وأكبر دليل على ذلك أن الدكتور بيريث دى إيتانفسه قد اجتهد بداية من عام ١٦٠٩ كى يصنع لنفسه شجرة نسب نبيلة تنتمى إلى الجبل بعيدة عن أصله الحقيقى. وعلى الرغم من ولائه السابق للموريسكيين، فقد اجتهد فى إعلان ترحيبه بطردهم "كدليل" إخلاصه أو كسببٍ للرفع من شأنه فى المجتمع (فقد كان احتقار الموريسكى شيئًا خاصًا ومميزًا للمسيحى القديم). ولأسباب مشابهة لذلك، نظمت نقابة "عمال النسيج" فى سيغوبيا موكبًا للسير أمام الملك فيليبى الثالث وحاشيته لعرض موضوع "شجرة نسب العذراء"، حيث أظهروا بشكل مادى الأصل "المسيحى" للنبى إبراهيم فاصلين بينه وبين عبودية إسماعيل وفساد أصله(١٤٠). وليس هناك حاجة للقول إن هذه النقابة كانت متنصرة حديثًا.

هل كان الطرد "لا يمكن تجنبه" ؟ بالطبع، ولكن ليس لأن الموريسكى كان يستحيل اندماجه فى المجتمع الإسبانى، أو لأن تواجده كان يحوى خطرًا مميتًا على هذا المجتمع؛ بل لأن طرد الموريسكيين كان "ضروريًا" من الناحية السياسية لإسبانيا التى نعرفها جيداً. ولقد كانت المعلومة التى تم إغفالها حول هذا الطرد هى تأثير وحظوة كانت تبدو مستحيلة على جميع الأصعدة، وكان يتراجع أمامها كل حُكام إسبانيا.

لقد أثارت جسامة الصدمة التى أحدثها طرد الموريسكيين رعب الراهب خوان دى غريخالبا، عندما كان يلقى بموعظته على شرف الملك فيليبى الثالث فى كاتدرائية بويبلا Puebla . بينما لم يستطع حتى الملوك الكاثوليك ولا الإمبراطور كارلوس وضع هذا الإجراء موضع التنفيذ:

> والآن فى عصر الملك الكاثوليكى فيليبى الثالث، كان القرار العظيم، ذو القيمة العظيمة، دون ضوضاء أو صعوبة، وفى وقت وجيز لم يبق أحد فى إسبانيا.
>
> لم يحدث فى العالم كله. موقف مشابه، أن يطرد ملك من أرض مملكته أكثر من ستمائة ألف من دافعى الجزية فاقداً بذلك أرباحهم ومعرضاً بذلك رعاياه للفقر والعوز أن يخلى أرض بلاده من سكانها ويقطع العيش ويمنع الثمار. مَنْ فعل هذا من قبل؟ ومن المهم أن نوضح أن الموريسكيين لم يكونوا أبداً فى العلن مخالفين للشعب الإسبانى في دينه ولا قوانينه، إن هذا هو ما يسبب التصادم بين الملوك وشعوبهم، فاختلاف المذاهب عادة ما يولد الارتباك والفتن فى البلاد(١٤١).

ولأول مرة فى الغرب تظهر السلطة البيروقراطية للدولة وميكنتها المنظمة، أعلى من أى اعتبارات أخرى، وليس السلطة الشخصية لأى أمير. ويعد السيد فرنثيسكو غوميث دى ساندوبال إى روخاس أحد الذين أكدوا فى عام ١٦١٠ كيف أصبح الإسبانى أقوى كثيراً من ذى قبل.

فبعد "النجاح" الذى تحقق بالطرد اجتازت الحياة السياسية الإسبانية حافة التقديس وضمنت إسكات أى محاولة للمعارضة الداخلية وأصبحت بعيدة عن أن يدركها أى نداء لتحميلها مسئولية ما حدث. وقد ظهرت جماعات، ليس لديها مصالح، واستطاعت التغلب بل إيقاف بشكل ما نفوذ المسيحيين القدامى فى مرحلة سيادتهم للدولة. وقد تم الوصول إلى عالم اقترب من حد الكمال الأفلاطونى، قائم على المقاييس

المناسبة للطبقة العليا من المثقفين الذين استفادوا كثيراً من دراستهم فى المدارس العليا. لقد كانت أسطورية القضية الموريسكية، بالطبع، ضرورة ملحة لهذه الجمهورية التى بدت لتيوريغو كوطن من الرجال المسحورين وفى مركزه يعلو تمثالٌ حى للملك. لم يتبق سوى ضم طرد الموريسكيين إلى جبل الأوليمبيا العقائدى الخاص بالتدين الرسمى، وحتى هذه الخطوة لم تترك دون محاولة تحقيقها. وفى عام ١٦١٤ عندما أحكمت الأزمة الاقتصادية قبضتها على إسبانيا بعد هذا النفى الجماعى، تم اقتراح، وفى توقيت سليم،فكرة أن تقيم الكنيسة الإسبانية قُداسًا إحياءًا منها لذكرى طرد الموريسكيين(١٤٢).

لقد بدأت تظهر أمام أعيننا بانوراما لما توالى من أحداث بعد طرد الموريسكيين على المستوى السياسى - الاجتماعى، على الرغم من أن هذه الأحداث قد نالت حتى الآن اهتمامًا أقل بكثير من الذى تم توجيهه نحو إصرار الموريسكيين على الإسلام أو تآمرهم مع الأتراك. لقد أدى الطرد النهائى للموريسكيين إلى تدمير سادة فالنسيا وأراغون والى انكماش الطبقة البرجوازية أكثر وأكثر، وانتهى إلى تحطيم القوانين الأراغونية وأنشأ فى شبه جزيرة إيبيريا نوعًا من عدم التوازن الإقليمى الذى عمل لصالح المركزية القشتالية - المدريدية(١٤٣). ويمكن اعتبار كل ما حدث تتويجًا لصالح التعليمات السياسية الخاصة بعائلة أوسترياس الملكية، علاوة على ذلك تمهيداً للطريق الذى سار عليه دوق ليرما وغيره فيما بعد. وحتى الدمار الاقتصادى لم يتعد كونه نوعًا من القيمة السلبية فى اللوحة الرسمية لما حدث. فالملكية الإسبانية لم تقم على قاعدة من القيم الاقتصادية، وقد اتخذت من ذهب أمريكا اللاتينية مجرد وقود، ولم تستفد منه الاستفادة الكاملة، وفى نهاية الأمر، فإن مملكة فقيرة يمكن السيطرة عليها وحكمها بسهولة ويسر. وعندما ألقى البطريرك ريبيرا موعظته قائلاً إن ما فقدته إسبانيا ماديًا يمكن تعويضه بما كسبته من شرف لم يكن كاذبًا، بل كان يؤكد على معنى صالح لديه، على الرغم من خلو ما قال من معنى بالنسبة لكثير ممنْ كانوا يستمعون إليه.

لا نقصد مما سبق أن نقدم مدحًا للبرما كميكيافيلي متطرف، قادر على تتبع ورؤية نتائج خطيرة. لقد كان نفي الموريسكيين نتيجة إفلاس أخلاقي لنظام قام على المصالح(١٤٤)، ولم يكن السيد فرنثيسكو دى ساندوبال، بالتأكيد، من الذكاء بحيث يحيط بكل هذه الأمور. ولكن من الثابت أيضًا أن تصوراته حول الموريسكيين لم تقدم له شكوكًا وهو ينطلق من خلال وجهة النظر الخاصة بقناعته السياسية والمصالح العليا للدولة التي في النهاية حاول هو خدمتها. إن البدائل التي تؤدي إلى الاندماج كانت تبدو أمام رجال من أمثال ليرما أو ريبيرا - وهي قاعدة البرنامج السياسي الممهد للبرجوازية - كانت تبدو أمامهم أمرًا مضحكًا وخيانة عظمى أو ضياع جديد لإسبانيا. وعلى العكس من ذلك كان الطرد يبدو أمامهم ليس كأمرٍ "لا يمكن تجنبه"، بل كضربة قاضية من أجل انتصار مفهوم قومي صالح لتلك النوعية من البشر التي ينتمون إليها. وكان ليرما يعبر عن الطرد في الوثائق والمراسلات الرسمية بنوع من الاحترام المقدس خاصة فيما يتعلق بالازدهار الذى كان يرتفع معه ويسمو ما كان يسميه "السياسي" بدرو فرنانديث دى ناباريتي "الكيان الصوفي" للملكية الإسبانية(١٤٥).

حقًا كان طرد الموريسكيين "لا يمكن تجنبه" ولكن ليس لأسباب تعود إلى الموريسكيين ولا لأخطائهم، بل من أجل أن تكون إسبانيا خلال القرن السابع عشر على النحو الذى كانت عليه. ولكن لا يجب أن يغيب عن ناظرنا أن هذا الطرد كان يمكن أن يتم بشكلٍ آخر، وهذا ليس عنوانًا لبديهة ميتافيزيقية، بل لأنه في الحقيقة كانت هناك أفكار وحساسية، بل ورجالٌ قادرون على الوصول إلى هذا الطرد بطرق مختلفة. وطالما لم تتم دراسة تلك الأفكار ولا هؤلاء الرجال بعمقٍ شديدٍ، وبعيداً عن كل مضمون للخرافات والأكاذيب، سنستمر في جدالنا الدائر حول إشكالية التأريخ الموريسكي.

هوامش

(١) قدم مينينديث بلايو أول قائمة للأعمال فى كتابه "تاريخ الملحدين الإسبان"

M. Menéndez Pelayo. Historia de los heterodoxos españoles (Madrid, B.A. (1967), II, p. 239.

وهناك علاقة أكثر كمالاً بهذا الموضوع في:

M. Danvila y Collado, La expulsión de los moriscos españoles (Madrid, 1889), p.235y s.

ويرى دانبيلا أن تلك الكتب تدل على أن "هذه الحركة كانت منتشرة وشعبية بشكل كبير فى كل إسبانيا" (p.235)، بينما يرى بلايو، على الأقل، أنه "ليس هناك شيئ يمكن أن يعطينا فكرة عن مدى الكراهية الشديدة التى تفيض بها الكتب التى نُشِرَت فى زمن طرد الموريسكيين"، وربما يعود ذلك إلى أن المطرودين من الموريسكيين، "على الرغم من كونهم جادين فى أعمالهم وقانعين بحياتهم، إلا أنهم كانوا أشرارًا، وذلك بسبب ما يشعرون به من حُنْق وغضب لاضطهادهم وعبوديتهم" (p.242, nota) . ومن القائمة الطويلة التى تضم المؤيدين للطرد لم يتم دراسة سوى بدرو أثنار كاردونا على يد كارو باروخا

J. Caro Baroja, "Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII", Razas, publos y linajes, (Madrid, 1957).

(٢) لا يجب أن ننسى أن الراهب خايمى بليدا قد حصل على إعانة مالية كبيرة كى ينشر كتابه "دفاع الواثق" عام ١٦١٠ , ويعد الاستحسان والقبول الذى يظهر فى الأشعار المناهضة للموريسكيين التى كانت تتداول ما بين عامي ١٦١٠ و ١٦١١ دليلاً على كونها نوعًا من الدعاية الرسمية، وفقًا لما لاحظه غارثيا دى انتيريا

M.C. García de Enterria, Sociedad y poesía de cordel en el Barroco (Madrid, 1973), p.226

وقد قدم الراهب داميان فونسيكا، وهو من أكثر المهتمين بالدفاع عن الطرد فى الخارج، وهو يعد بشكلٍ ما أكثر القائمين بالدعاية العقلانية والمنطقية، قدم كتابه "الطرد العادل"، فى روما فى ١٥ من أكتوبر لعام ١٦١١ إلى السفير الإسبانى كونت دى كاسترو.

(٣) لقد أُعيدت كتابة العمل فى ملحق كتاب خانير:

F. Janer, Condición social de los moriscos de España (Madrid, 1857), 43, p.177-178.

(٤) P. Aznar Cardona, Expulsión iustificada de los moriscos españoles (Huesca, Pedro Cabarte, 1612), f.2v.

(٥) Fray Marco de Guadalajora y Xavier, Memorable expulsión y justissimo desptierro de los moriscos de España (Pamplona, Nicolás de Assiain, 1613), f.45v.

(٦) Ibid., p. 155v.

(٧) حول توغل هذا النوع من الأفكار والمذاهب فى إسبانيا انظر

J.A. Maravall, La teoría española del Estado en el siglo XVII (Madrid, 1944) p.363-411, también "la corriente " doctrinal del tacitismo político en España", Cuadernos Hispano-Americanos, 238-240 (octubre -diciembre, 1969) p.644-667
E. Tierno Galván, El tecitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español (Murcia, 1949).

أدت الحروب الدينية فى فرنسا، بداية من عام ١٥٦٨ إلى ظهور نزعة تصالحية بين السياسيين، والتى وصلت إلى قمتها مع أفكار الكاردينال ريشيله، وفقًا للدراسة العظيمة التى قام بها :

J. Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (Paris, 1955).

(٨) Defensio fidei in causa neophytorum (Valencia, Crisóstomo garriz, 1610), p.501

هاجم أثنار كاردونا أيضًا "كل منْ يُلقون بالأسباب على حائط مصلحة الدولة ولا تصل مداركهم إلى أى أسباب أخرى"

(Expulsión iustificada f. 103r.) . ويعد الراهب أنطونيو سويرينو واحدًا من الذين تحدث عنهم كاردونا، والذى تذكر كلماته ببعض تعبيرات البطريرك ريبيرا مثل قوله "الأساس فى هذا هو مصلحة الدولة":

P. Boronat y Barrachina, Los moriscos españoles y su expulsión (Valencia, 1901), II, 185.

(٩) يُعد صدى مسموعًا للبلاغة المعاصرة: "نعمة السماء هذه والخير الذى لا يُقارن بغيره من جراء الطرد".

(Aznar Cardona, Expulsión iustificada, segunda parte, f, 114v.).

كما بعث فيليبى الثالث إلى نائب الملك فى كاتالونيا فى ١٦١١ قائلاً: "...لأن الخير الذى سيعود من طرد الموريسكيين سيكون عامًا وشاملاً". وكتب البطريرك ريبيرا إلى الملك قائلاً: "لابد أن يساعد كل منْ يعيش فى هذه المملكة فى إصلاحها، فقد تمتعوا بخيرات هذا الطرد".

J. Reglá, "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", en Estudios sobre los moriscos (Valencia, 1964), p. 25 y 120.

(١٠) هناك اليوم إجابة على هذا التطور الذى حدث فى تونس على يد الموريسكيين المطرودين، مع زيادة مصادر الثروة والتجارة والتكنولوجيا (فقد أُقيمت مشروعات مائية بمساعدة مهندسين هولنديين)، هذا إلى جانب النظام والإدارة الجيدة التى تميزت بها جماعة الأندلسيين". انظر الدراسات التى قام بها :

D. Brahimi, "Quelques jugements sur les maures andalous dans les régences turques au XVIIe siècle" en M. de Epalza et R. Petit, Recueil d'études sur les Moriscos andalous en tunesie (Madrid, 1973), p. 135/149 C. Sarnelli, "L'écrivain hispano/marocain Al-Hagari et son kitab Nasir al/Din", ibid., p.248/257 J.D. Latham, "Contribution á l'étude de l'émigration andalouse et á sa place dans l'histoire de la Tunisie", ibid., p.21-63.

(١١) La expulsión de los moriscos españoles, p.342

يذكر أثنار كاردونا أنه من السهل علاج إقفار البلاد من سكانها الموريسكيين، مثلما حدث مع نفي أربعمائة ألف من اليهود على يد الملوك الكاثوليك: "مثلما قلت من قبل، إذا كان الكثير قد تم نفيهم حينئذ، فكيف عمرت الأرض مرة أخرى؟ وكيف لا تعمر الأرض الآن، إذا كانت البلاد بها ضعف العدد من السكان الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت ؟ كيف لم يشعرأحد بالنقص الذى حدث؟ إنه مَدَد الرب، تلك هى الإجابة. وهنا أعقب أنا؛ منْ يستطيع أن ينفى أنه سوف يمدنا الآن أيضًا ؟

(Expulsión iustificada, segunda parte, f. 114v)

وفقًا لما ذكره الراهب خايمى بليدا، فقد أُعيد إعمار مملكة فالنسيا بأكملها فى وقت وجيز (Crónica de los moros de España (Valencia, Felipe May, 1618), p.1030 وقد استمر ترديد فكرة إعادة الإعمار السريع وبدون تبعات اقتصادية فى أعمال حديثة. وهكذا أيضًا فيما يتعلق بمملكة غرناطة كما جاء فى عمل بلانكو غونثاليث، وهو مدافع قوى عن الطرد والذى كان يعتقد أن أفضل شئ يمكن عمله مع الموريسكيين هو حملهم إلى الشواطئ الإفريقية، "حيث يعيشون فى راحة".

ed. De Diego Hurtado de Mendoza, Guerra de Granada (Madrid, Castalia, 1970), p.60.

وحسبما يرى ريغلا، فلأن الموريسكيين لم يكونوا الطبقة المنتجة الوحيدة فى المجتمع الإسبانى "فقد عاد الخصب والنماء مرة أخرى إلى الأرض التى كانت قاحلة فى زمن وجيز وقد وقف تدفق الدم من الجروح".

("La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", p.80)

(١٢) Los moriscos españoles y su expulsión, I, p. 633

(١٣) كان لدى مؤيدى الطرد (خاصة أثنار كاردونا) رغبة فى خلق أسطورة عنصرية حول الموريسكيين، وإن لم تحظى محاولاتهم لخلق هذه الأسطورة قبولاً أو شهرة سواء فى زمنها أو فيما بعد. ولأن روح ذلك العصر لاتزال تترك بصمتها وتأثيرها، نجد أن ناقداً مثل جورج سيروت يستعين فى عام ١٩٤٠ "بإحتياجات مادية وأخلاقية" كى يفهم السياسة المناهضة للموريسكيين التى انتهجتها إسبانيا التى كانت تصارع من أجل تطهير عرقها:

"La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle", Bulletin Hispanique, 42 (1940), p.13

وهناك مناقشة حول هذا الطابع العنصرى (غير الموجود فى الحقيقية) للقضية الموريسكية فى

A. Domínguez Ortiz, "Notas para una sociologa de los moriscos españoles", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 11 (1962), p.45.

(١٤) J.T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Leiden, Brill, 1970) p.126

(١٥) Memorias de la Real Academia Española, VI, (1889) p.191

(١٦) Preliminares (s.p.) a Gaspar de Aguilar, Expulsión de los moriscos de España (Valencia, Pedro Patricio Mey, 1610).

(١٧) من مذكرة غوميث دابيلا التى حققها بورونات بالنسبة لمستشار الدولة الذى يحمل هذا الاسم، ماركيز بلادا، ورئيس خدم الملك فيليبى الثالث (Los moriscos españoles, II, p.64) . ووفقًا لما ذكره موريل – فاتيو، كان فارسًا أقل تميزًا، ويحمل اسم السيد غوميث دابيلا دى رويدا، من مواليد طليطلة، انظر

P. Boronat, "Los moriscos españoles y su expulsión", Bulletin Hispanique, 4 (1902) p. 65

وتُعد الفكرة جديرة بالذكر لدى

Fray Mario de Guadalajara (Memorable expulsión, f. 74v.)

(١٨) Así en el memorial de Callorigo en 1957: I.S. Révah, "Le plaidoyer en faveur des nouveaux-chrétiens" portugais du licencié Martín Gonzalez de Cellorigo", Revue des études juives, 122 (1964), p.288

(١٩) C. Colonge, "Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsión (1571-1610), Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona,38 (1969-1970), p. 218-219

(٢٠) يمكن اعتبار أن هذا الاتجاه قد بدأ مع ظهور "الخطاب القديم فى القضية الموريسكية" الذى كتب عنه خانير (ص ٢٦٦ – ٢٦٨)، والذى، على الرغم من عنوانه، لا يجب أن نعتبره قد ظهر قبل العقد السابع للقرن السادس عشر ١٥٧٠ (فى إشارة لتاريخ إنشاء الإسكوريال). أما القوة التى أصبحت عليها الحملة المعتدلة الآراء كلما اقترب تاريخ الطرد فقد كانت ظاهرة معروفة جيدًا لكل مؤيدى الطرد. فقد مدح أثنار كاردونا تصميم فيليبى الثالث وقوة موقفه أمام "الإزعاج الذى تسببه المذكرات والحب الأهوج، ... إلخ" (Expulsión iustificada, segunda parte, f. 67v) وهناك مزيد من المعلومات من أجل دراسة هذا التيار المعتدل فى

Boronat, Los moriscos españoles, I, p. 361 y s.

(٢١) Boronat, ibid, I, p. 368 y s.

(٢٢) Boronat, ibid, I, p. 366 Révah. "Le plaidoyer", p. 285-293. Cologne, "Reflets littéraires", 232-235

(٢٣) Boronat, ibid, I, p. 73

(٢٤) M. Cavillac, "Noblesse et ambigüité au temps de Cervantés" le cas du docteur Cristóbal Pérez de Herrera (1556?-1620), Mélanges de la Casa Velázquez, XI (1975), p. 181.

(٢٥) Boronat, ibid, II, p.126 y s.

(٢٦) Janer, Condición social de los moriscos, p. 285-291

(٢٧) حتى هذا التاريخ، كان الملخص الوافي للمقال الذى كتبه بدرو دى فالنسياحول الموريسكيين موجوداً فى Colonge, "Reflets litteraires", p. 213-232

وهناك تعليقات أخرى موجودة فى

M. Serrano y Sanz, "Pedro de Valencia. Estudio biográfico y crítico", Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3 (1899), p. 290/312. Boronat, Los moriscos españoles, II, p. 75/78.

وقد تحدث بدرو دى فالنسياأيضًا عن الموريسكيين فى مقاله الذى يحمل عنوان "حول تحسن أحوال العمل فى الأراضى الزراعية" الذى نُشِرَ فى:

Escritos sociales (Madrid, 1945, p. 80).

(٢٨) بعد نفى الغرناطيين إلى قشتالة، بعد ثورتهم، كانت عقوبة الهروب إلى أراضى الغير وسادة آخرين هى الموت:

A. Vincent, "L'expulsión des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571). Mélnges de la Casa de Velázquez, 6 (1970), p. 237

لمعرفة ماذا كان الموريسكيون يعنون بالفعل لدى السادة ومدى ما كان النبلاء على استعداد لعمله للدفاع عنهم، من الضرورى قراءة كتاب

M.S. Carrasco Urgoiti, El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudios de Hispanófila (Valencia, 1969).

(٢٩) Crónica de los moros de España (Valencia, Felipe Mey, 1618), p. 872.

(٣٠) Expulsión iustifacada, segunda parte, f. 113v. 114r.

(٣١) نفس المصدر

(٣٢) Janer, Condición social de los moriscos, p. 284.

(٣٣) Expulsión de los moriscos de España, p. 31

ويصور غاسبار دى أغيلار غضب السادة (دوق دى ماكيدا، كونت دى ألاكواث) ورغبتهم فى مصاحبة الموريسكيين بأنفسهم، وحتى ركوب السفن معهم فى أولى عمليات النفى، لكى يحمونهم ويهدئون غضبهم

(٣٤) Bleda, Crónica de los moros de España, p. 991

المعلومات الكاملة والموضوعية حول هذا الصراع القوى من جانب طبقة النبلاء البالنسيين تجدها فى:

Fray Danián Fonseca, Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia (Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliáfilos, 1878).

وفقًا لما يراه فونسيكا، هناك شكوكُ حول قيام النواب أنفسهم "بمساعدة" الوصى على الموت (ص ٢٩).
وحول كل هذه الأحداث لا يوجد سوى بعض السطور، مأخوذة عن بيانات مؤرخ، فى .

Lea, The Moriscos of Spain, p. 338

وقد ذكر الموضوع بطريقة ثانوية فى:

H. Lapeyre, Géographie de l'Espagne morisque (Paris, 1959) p. 53.

وقد اعطى ريغلا اهتمامًا بالموضوع، وكان يرى أن أسباب اعتراض النبلاء هى فى الحقيقة متشائمة أكثر من اللازم، ومع ذلك فقد أبدت دراسته دعمًا لهؤلاء بشكل عظيم.

("La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", p. 33-34).

(٣٥) لقد أوضح للملك فى ديسمبر لعام ١٦٠٨ الدور الهام الذى يلعبه الموريسكيون فى الاقتصاد البالنسى والفقر الذى لابد وسيحل بالمملكة بعد طردهم منها

(Boronat, Los moriscos españoles, II, p. 500-503).

على الرغم من البدء فى إجراءات الطرد الحاسمة، فقد كان ريبيرا فى أعماقه يشعر بالتمزق وحتى بالألم أمام هذا الطرد. وقد أخبر بليدا عن رد الفعل الغاضب الذى لم يكن يتوقعه منه عندما علم بأن قرار الطرد قد صدر أخيرًا. وحتى كانوباس نفسه ذكر، رغبة منه فى توضيح الجانب الإنسانى للقضية الموريسكية، الشهادة التى قدمها غاسبار إسكولانو حول الأسى وتأنيب الضمير اللذين أديا إلى وفاته: "عندما رأى البطريرك مطران فالنسيا، المتاهة التى أصبحت المملكة داخلها، وصعوبة الأوضاع التى نتجت عن الطرد، صعوبة علاج هذا الضررالعظيم، الذى تتحمل تبعاته طبقة النبلاء والشعب، بعد خروج الموريسكيين، هذا الطرد الذى أدى إلى خسارة فادحة للبالنسيين، عندها بدأ البطريرك يشعر بالحزن وبالهم فى قلبه، لأن الحلول جاءت على أقدام من رصاص، وعندما اجتمع هذا الأسى مع الأحزان التى جاءته مع المذكرات، التى كُتبت ضد التصور الذى أُتُبع فى إعادة تعميد الموريسكيين، وفى طرد المعمدين بداية من سبعة أعوام فأكثر، فقد سبب له هذا كله نوعًا من الحمى".

("Discurso", Memorias de la Real Academia Española, 6, p. 202-203).

ويذكر غاسبار دى أغيلار أيضًا الجهود التى قام بها البطريرك من أجل شحذ الحالة المعنوية للشعب من خلال الاحتفالات والمواكب الدينية، والتى أمر البطريرك فى واحد منها بإقامة مذبح عظيم وفاخر، وقد وضع أمامه ينبوع ماء مزدوج

(Expulsión de los moriscos de España, p. 168).

(٣٦) يبدو أنها قد نُشرت مؤخراً فى طبعة خاصة وقد تم الإحتفاظ بالنص الأصلى فى كتاب الراهب داميان فونسيكا، "الطرد العادل لموريسكيى إسبانيا"
(Roma, Jacomo Mascardo, 1612) صفحات ٢٣٤-٢٥٤ . ويمكن الحصول عليها من :
Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia, p. 61-84
وقد تحدث عنها باختصار:
L. Cardaillac, Morisques el Chrétiens. Un affrontament polémique (1482-1640) (Paris, 1977), p. 96-97

(٣٦ مكرر) انظر فى هذا الكتاب إلى الدراسة التى تحمل عنوان "الآن تطلق عبدك" للبطريرك ريبيرا .

(٣٧) Danvila, La Expulsión de los moriscos españoles, p. 253

(٣٨) أكد أنثار كاربونا أنه "عندما علم الحَبْر الأعظم فى روما، بعون من روح القدس، أعلن مع المجلس الأعلى للكرادلة العظام، بوجوب طرد هؤلاء الخونة وإبادتهم من الكيان المسيحى وعقابهم على خيانتهم. وهذا الأمر على الرغم من عدم نشره إلا أنه صحيح ويُعد نفيه أو نكرانه نوعاً من الهرطقة"
(Expulsión iustificada, segunda parte, f. 102v.)
وفيما بعد يقول: "... وعلى الرغم من أن جلالته قد قام بذلك ضمنياً، ولهذا فقد أعطاه القضاة الكنسيين من الأساقفة أصواتهم وهم يرفعون شكواهم من المروق العنيد لهؤلاء الملاحدة من الموريسكيين، ولأن الأب المقدس بولس الخامس على علم بهذه الحقيقة، فقد أعطاه مرات عديدة تصوره العادل حول هذا الموضوع، وأخيراً أعطاه تصريحه بأن ينفوا ويقضى عليهم" (f. 104z) . وعلى العكس من ذلك، أمر بولس الخامس الراهب داميان فونسيكا بأن يحذف الأجزاء التى جرؤ وذكر فيها أنه قد وافق على الطرد وأنه قد حرّم على الموريسكيين الدخول فى البلاد التابعة له.
C. Pérez Bustamente, "El pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos", Boletín de la Real Academia de la Historia, 129 (1951), p. 232
ولم يتورط فى هذا النوع من العمل الشرير الراهب خايمى بليدا، فلأنه كان مدعوماً من قبل ليرما، فقد جرؤ على الحديث عن المشاركة فى الجريمة، المذنبة او الحمقاء، التى كان يبديها الأحبار فى روما بعدم تصريحهم بالطرد. وللأسف الشديد، فقد عاد هذا الإتجاه للتزييف مرة أخرى على يد كانويباس ديل كاستيو، الذى استخدم بظرف المعلومات التى أوردها بليدا، وذلك فى رده على أفكار سابيدرا. وهكذا، كان موقف البابا الذى وجد نفسه مضطراً لإبداء التعاطف مع الأفكار المعتدلة التى يطرحها حُكام إسبانيا: "لم يكن البابا يريد أن يعقد الأمور أمام ملك إسبانيا؛ وعلى الرغم من ميله للطرد بالطبع، فقد أبدى تعاطفه مع مصلحة الدولة التى عرضها سياسيونا لكى يوضحوا عدم إصدارهم لقرار الطرد". وقد أثر التشهير القانونى لبليدا كثيراً" فى أنه أخيراً قدم النُصح هناك بشكل صريح بأن يقوموا بالطرد . ("Discurso", p. 230)

(٣٩) "Conflits et refus de civilisation: Espagnols et Morisques au XVIe siècle". Annales. Economies. Societés. Civilisations. II (1947), 397-410.
وبعد ذلك فصل فى كتابه:
La Méditerraneé et le monde méditerranéen á l'époque de Philippe II (Paris, 1949), Traducción española, Méjeco, 1953

(٤٠) Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 249-349

(٤١) F. Marquez Villanueva, Investigación sobre Juan Álvarez Gato (Madrid, 1960). C-IV "Fray Hernando de Talavera"

(٤٢) كما أوضح م. باتايون أنه حتى الدراسات الإنسانية فى إسبانيا لم تبد اهتمامًا (أم لم تجرؤ على الاهتمام؟) بالدراسات العربية من أجل تعليم الديانة المسيحية للموريسكيين. وقد اقتصر هذا الاهتمام فقط على بلجيكى يُدعى نيكولاس كلينارد، الذى توفى فى غرناطة فى عام ١٥٤٢، والذى كافح طويلاً من أجل تعلم اللغة العربية، فى ظل نقص شديد للمخطوطات والعداء العام تجاه هذه اللغة. ويُعد تحول الموريسكيين إلى المسيحية دائمًا "عمل سياسى" فى إسبانيا.

("L'arabe á Salamanque au temps de la Renaissance", Hespéris, 21 [1935] , p. 1-17)

(٤٣) Janer, Condición social de los moriscos, p. 268.

(٤٤) كان يتم وعظ المدجنين خلال القرون الوسطى باللغة العربية سواء كان ذلك يتم بشكل جيد أو سيئ، وكان إجبارهم يقتصر على إرغامهم على حضور هذا الخطب وسماعها

F. A. Roca Traver, "Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1228-1338)", Estudics de Edad Media de la Corona de Aragón, 5 (Zaragoza, 1952), p. 150

(٤٥) 1°. Turki, "Documents sur le dernier exode des Andalous vers la Tunisie", Epalza et Petit, Recucil d'études sur les Moriscos, p. 119

وعلى العكس من ذلك، قدم آخرون كارثة الطرد كعقاب إلهى يستحقه الموريسكيون بسبب فتور إحساسهم الإسلامى وحبهم الشديد للأمور المسيحية والتعامل مع المسيحيين:

J. Penella, "Litterature morisque en espagnol en Tunisie", ibid., p. 196

(٤٦) J. Caro Baroja, Los moriscos del reino de Granada (Madrid, 1957), p. 237. Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 268 y s.

(٤٧) فى الحكايات التى كان يؤلفها الموريسكيون فى إسبانيا يلاحظ "وجود حرص شديد على التقريب بين الدين الإسلامى والديانة المسيحية، والاهتمام بالتخفيف من وطأة، أنه بشكل أو بآخر، يوجد نوع من التعارض بينهما"

("Littérature morisque en espagnol en Tunisie", p. 193)

وقد لاحظ سابيدرا الشخصية المهجنة والمارقة تقريبًا لفتى أريبالو،على النقيض من القدرية (مثل راباذان)، فهو غير محب للطقوس والشعائر ويمدح كثيرًا الحفاظ على العذرية والزواج من واحدة. وكان هناك آخرون يرفضون الطابع المادى "للفردوس" الإسلامى (فى رد دفاعى على الإتهام بالمسيحية

("Discurso", p. 150 y s)

(٤٨) فى عام ١٥٦٠ اتهم موريسكيو ألكوى Alcoy بانتظار وصول الأتراك إلى إسبانيا "فى محاولة للتوفيق بين القرآن والإنجيل" :

T. Halperín, "Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia", Cuadernos de Historia de España, 23-24 (1955), p. 91.

(٤٩) D. Cabanelas Rodríguez, El morisco granadino Alonso del Castillo (Granada, 1965). A. Castro, "El Quijote, taller de existencialidad", Revista de Occidente, 52 (julio, 1967), p. 1-13 L.P. Harvey, The Moriscos and Don Quixote, Inaugural lecture (London King's College, 1974).

(٥٠) هناك بيانات متنوعة توجد فى

K. Garrad, "La Inquisición y los moriscos granadinos, 1525-1580", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 9 (1960), p. 69. Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 138.

كما لاحظ بدرو دى بالنسيا، أنه فى حالة تضييق الخناق بالأسئلة حول الموريسكيين فيما يتعلق بحقيقة إيمانهم "فى البداية يرفضون، ثم بعدها يقولون إنهم مسيحيون أو إنهم يريدون أن يكونوا مسيحيين دون أن يفقدوا دين محمد، ولا شرف عشيرتهم، ولا أن يتخلوا عن إسلامهم"

(Colonge, Reflets littératures de la question morisque, p. 217)

وقد كان يشعر آخرون بالحيرة بين الدين الإسلامى والديانة المسيحية (إذا لم يكن بين الثلاث عقائد او فقدوا الإيمان تماماً.

(Halperín, "Un conflicto nacional", p. 91).

Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 168-169

(٥١) وقد عرف سأبيدرا حالته وتحدث عنها ("Discurso", p.170) .

(٥٢) طبقًا للصورة التى قدمها خ أ. بان براغ للحالة المشابهة لليهود المتنصرين.

(٥٣) Dománguez Ortiz, "Notas para una sociología de los moriscos españoles", p. 53

(٥٤) إنه مؤلف:

Diálogos de las cosas notables de Granada (Sevilla, 1603).

وحول أصوله المحتملة انظر

Caro Baroja, Los moriscos del reino de Granada, p.212. Colonge, "Reflets litteraires", p. 238.

(٥٥) B. Vincent, "Les bandits morisque en Andalousie au XVIe siècle", Revue d'histoire Moderne et contemporaine, 21 (1974), p.398

(٥٦) J.Ribera y M. Asín Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta (Madrid,1912)p.218

وقد تحدث محمد رابادان أيضًا عن الصعوبات الجمة التى لا تُحتمل والتى تقف حائلاً بين الموريسكى وبين ثقافته الإسلامية: "لقد ضاعت الكتب/ لم يبق أثر منها؛/ واختفى العلماء، / ما بين ميت وسجين، / وانتشرت محاكم التفتيش / بكل قوتها وجبروتها" (Saavedra, "Discurso", p.175) ويعود النص إلى حوالى عام ١٦٠٣

(٥٧) Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 185

(٥٨) لقد تحدث الراهب داميان فونسيكا عن اكتشاف محكمة تفتيش إسلامية فى بلدة غانديا إى أوليبا Gandía y Oliva(Just expulsión, p.397) . وفى عام ١٦١٠ أجبر الموريسكيون فى تونس القاضى كى يحكم بالإعدام على أحد الرهبان الغيور على دينه،

M. de Epalza "Moriscos et Andalous en Tunisie au XVIIe siècle", en Epalza et Petit, Recueil d'études sur les Moriscos, p.176

ويرى فتى اريبالو أن محاكم التفتيش "طيبة وعادلة" عندما تحاول أن تقمع المروق المسيحى، ولكن ليس الإسلام (Saavedra,"Discurso, p.157) .

(٥٩) خير دليل على ذلك هو انتشار أغنيات شعبية أو أشعار متعاطفة مع المصير المأساوى للموريسكيين، وهو الشىء الذى أثار حفيظة مؤيدى الطرد: "لقد كان هذا ما قدره الرب، وإذا كان حتى الأتراك الذين كانوا يثقون بهم، أساءوا معاملتهم وقتلوهم، فماذا تريد أن تقول هذه الأغنيات التى تطوف حيث توجد مطابع، وتحكى كذباً بأن المئات منهم قد تحولوا إلى المسيحية، وبأنهم يعانون بسبب ولائهم للمسيح ؟ وهذا شىء مضحك وخرافات ساذجة، ودون الانتباه إلى المعنى الحقيقى للمعاناة من أجل المسيح، أقول أنهم لابد وأن يعاقبوا على تأليفهم الساذج الكاذب" (Expulsión justificada, f. 7r.) وقد تم التعليق على التغير الذى لوحظ بعد سنوات فى الأدب فى كتاب:

García de Enterría, Sociedad poesía de cordel en el Barroco, p. 227.

وقد وصلت أصداء رد الفعل الشعبى هذا إلى لوبى دى بيغا فى روايته "التعيسة لشرفها" La desdicha por la honra .

(٦٠) إنه مظهر يستحق الدراسة. حول سياسة "إعطاء كل شخص قدر ما يستحق أصله" والتحول إلى المسيحية الذى قامت به شخصيات هامة من بنى نصر، توجد معلومات هامة يقدمها:

M.A. Ladero Qusada, Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I, (Valladolid, 1969), p.41 y s. También L.P. Harvery, "yusé Banegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", Al Andalus, 21 (1956), p.297-302.

(٦١) J. Torres Fontes, "Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando Antequera", Cuadernos de Historia de España, 31-32 (1960), p.60-70. Ladero, Los mudéjares de Castilla, p. 22.

(٦٢) "La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle", Bulletin Hispanique, 46 (1947), p.18

(٦٣) Vincent, "L'Albaicín de Granada au XVIe siècle (1527-1587), Mélagnes de la Casa de Velázquez, (1971), p. 187-222"

كانت نسبة عدد السكان من المسيحيين القدامى تتراوح هنا ما بين ٥٪، ١٠٪، بوجود بعض الفرسان والمثقفين. وكان المسيحيون والموريسكيون يعيشون فى سلام وبأسلوب حياة متشابه، فيما عدا القوانين الشرعية التى يفرضها عليهم دينهم الإسلامى.

(٦٤) Caro Baroja, Los moriscos del reino de Granada, p. 144

(٦٥) تبدو هذه التقديرات معارضة لما هو معروف وصحيح عن موافقة مجلس الدولة بداية على قرار الطرد فى يناير من عام ١٦٠٢، ولكن هذه لم تكن المرة الأولى التى يتقرر فيها مثل هذا الإجراء، فقد تم اقتراحه على الملك فيليبى الثانى ولكن لم يقم بتنفيذه أبداً. واستمر الحال كما هو عليه بالنسبة لقرار الطرد عام بعد عام وهو مطروح جانباً (مع الفشل العظيم لأشخاص من أمثال بليدا) ولهذا كان يبدو المستقبل بالنسبة لهم ليس آمناً وازداد القلق حول القضية الموريسكية.

(٦٦) اعتقد أن الملخص الوافى يوجد فى :

Lea, The Moriscos of Spain, ch.IX "Dangers from abroad" J. Reglá, "La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II", en Estudios sobre los moriscos, P. 139-157

(٦٧) فى التعامل مع مثل هذه القضايا لابد وأن نكون مستعدين لمواجهة مبالغات غريبة مثل التى حدثت من جانب المجلس الأراغونى، عندما أبلغ الملك فى عام ١٦٠١ بأن فتى يبلغ من العمر ستة عشر عاماً قال لغلام آخر أن الترك سوف يأتون إلى إسبانيا ويقتلون الإسبان كلهم، وأن الكاتب الشرعى فى القرية (رودين) على اتصال بالقسطنطينية.

(Reglá, "La expulsión de los moriscos", p. 54

(٦٨) J. Pérez, la révolution des "Comunidades" de Castille (Bordeaux, 1971), p.403.

(٦٩) Ladero, Los mudéjares de Castilla, p. 281 (fugas clandestinas a allende).

(٧٠) I. de las Cagigas, Los mudéjares (Madrid, 1949), p.353.

M.A. Ladero Quesada, Granada, Historia de un país islámico (1232-1571) (Madrid, 1969), p.65. A.C. Hess, "The Moriscos, An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", The American Historical Review, 89 (1968-1969), p.8

(٧١) "Curious Morisco Appeal to the Otoman Empire", Al-Andalus, 31 (1966), p. 281-303.

(٧٢) الفكرة ليست غريبة كما تبدو، فالمسلمون يعتبرون المعاهدات والمواثيق كالواجبات التى لابد القيام بها كحق طبيعى، ولابد أن تحترم تحت أية ظروف أو دين. ولهذا فقد بعث ملك من مرسيه إلى البابا (القرن الثالث عشر) برسول يرجوه، بوصفه القائد الروحى للمسيحيين ، بأن يأمر ملك قشتالة بتنفيذ ما تم الاتفاق عليه من معاهدات

(Cagigas, Los mudéjares, p. 372).

وعقب غزو غرناطة، طلب بعض النبلاء أمثال "الصغير" أيضاً من روما التأكيد على المعاهدات المبرمة مع الملوك الكاثوليك.

(Ladero, Los mudéjares de Castilla, p. 30).

وقد أخبرنا كتاب " تاريخ الملك ألفونسو الحادى عشر" الذى كُتِبَ فى ١٣٤٤ بوفاة الأمراء دون بدرو وإنريكى فى غوطة غرناطة وكأنها تنفيذ للعدل الإلهى الذى حل بهم لخرقهم الهُدنة بموافقة البابا؛

D. Catalán Menéndez Pidal, "Ideales moriscos en una Crónica de 1344", Nueva Revista de Filología Hispánica, 7 (1953), p. 579.

وقد كان الاعتداء على المعاهدات دائماً هو محور شكوى المسلمين فى إسبانيا من المسيحيين.

(٧٣) Luis de Mármol Carvajal, Historia de la rebelión de los moriscos del reyno de Granada (Málaga, Juan René, 1600), f.50r.

كان الوجود غير المتوقع لجنوة بين هؤلاء الحلفاء المحتملين هو رد فعل طبيعي دون شك للعلاقات الاقتصادية الوثيقة بين هذا البلد وبين المملكة النصرية في غرناطة (Ladero, Granada, p. 35).

(٧٤) Mórmol, Historia de la rebelión, f. 55r.

(٧٥) Guerra de Granada, ed. B. Blaco-González (Madrid, Castalia, 1970), p. 124

(٧٦) Guerras civiles de Grandada, segunda parte, ed. P. Blanchard. Demouge (Madrid, 1915), p.4.

وقد ضم بيريث دى إيتاكذلك الخطاب الذى أرسله سالم إلى العشالى حول كيفية التصرف من أجل مساعدة الموريسكيين (ص٧) وفى الحالتين يجب ملاحظة (إلى جانب الطابع التخيلى) الهدف الأساسى والتفاهم العميق الذين يكشفان عنهما. الخطاب السابق الذى بعث به الأوتشالى إلى ابن أمية، والذى يحمل وعوداً كبيرة من جانب الأتراك (فى تناقض واضح مع المعونة التى تمت على أرض الواقع) يلتقط بمهارة حركة خيانة تمثلت فى الاحتفاظ بأخى ابن أمية كرهينة، والتفاوض معه حول هذه النقاط: "سوف يبقى أخوك دون لويس دى بالور فى الجزائر تحت سيطرتى، وسوف يُعامل معاملة حسنة" (ص ٣٥). وقد قدم ملك فاس، من جانبه، النصيحة إلى ابن أمية بإقامة سلام مع ملكه الشرعى ووعده فقط بمساعدته فى حالة تقديمه "موانئ إسبانيا حرة طليقة، فهو الأمر الذى يُعد ضرباً من المستحيلات" (ص ١٥٩).

(٧٧) حول معالجة موضوع مقتل ابن أمية فى كتاب بيريث دى إيتاوكتب التأريخ الأخرى، انظر:

A. Mas, Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or (Paris, 1967), I, p. 269-270

(٧٨) The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philippe II (New York, Harper and Row, 1973), II, p. 1062 y s.

(٧٩) Ibid, p. 1066 y s.

(٨٠) يخترع بيريث دى إيتامن خياله نداء رناناً بالتضامن الإسلامى عن طريق مرابط جزائرى عجوز، ويَعِد هذا "بصك غفران وسعادة عظيمة وعظيم شكر" (ص٦) لمنْ يساهم بتقديم سلاح إلى الغرناطيين: "وقد كان شيئاً عظيماً الذى حدث ذلك اليوم والأيام الأخرى. فقد تجمع فى المسجد الجميع. البعض يحمل سيوفاً، والبعض يحمل أقواساً؛ وآخرون يحملون باروداً، وآخرون رصاصاً، وآخرون حبالاً، وآخرون بنادق؛ حتى النساء والأطفال كانوا يحملون كتاناً كى يصنعوا منه حبالاً، والبعض كان يحمل دقيقاً، وخبزاً وحلوى من أجل السفن التى لابد وأن تمر" (ص ٦-٧). والشئ السيئ هو أن العشالى قد دعا المجلس إلى الانعقاد ليتناقشوا حول مصير هذه الأسلحة، وكان لابد من مشورة السلطان العثمانى حول هذا الموضوع. وكانت إجابة القسطنطينية حول هذا الموضوع هى الحد من المساعدة المقدمة إلى الغرناطيين (دون تسليمهم حتى هذه الأسلحة). ويشير هنا بيريث دى إيتامن خلال هذا الطريق إلى خيانة السياسة العثمانية للتضامن الإسلامى.

(٨١) The Moriscos. An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", p. 13 y s.

(٨٢) Ibid., p.17

(٨٣) معلومة تنسب إلى:
Luis Cabrera de Córdoba en Blanco González, ed., Guerra de Granada, p.197, nota.

(٨٤) Janer, Condición social de los moriscos, p.279

(٨٥) Ladero, Granada. Historia de un país islámico, p. 101

(٨٦) A. temimi, "Une lettre des Morisques de Granade au Sultan Suleiman Alkanuni en 1541", Revue d'Histoire Mahgrebine, 3 (1975), p.100-106.

كما ذكر هنا أيضًا طلبًا بالغوث وجهه الغرناطيون إلى السلطان التركى محمد الفاتح (ص١٠١) وذلك فى عام ١٤٧٧

(٨٧) Ch.de la Véronne, "Política de España, de Marruecos y de los turcos en los reinos de Fez y Tremecén a mediados del sigio XVI", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 3 (1954), p. 87-95

وقد وجد الشريف نفسه مضطرًا إلى التحالف تقريبًا مع إسبانيا كى يقاوم انضمامه إلى الرابطة التركية، إذ أنه حتى فى شمال إفريقيا كان هناك عدم تواؤم سياسى وإنسانى بين المشرق والمغرب لم يكن بمقدور أى تضامن دينى أن يعوضه. وقد كان هناك مشروعٌ بين المغرب وتركيا للتدخل عام ١٥٨٠ فى قضية البرتغال ولكن لم يكن لهذا أى نتيجة على المستوى العملى

D. Cabanelas, "Proyecto de alianza entre los sultanes de Marruecos y Turquía contra Felipe II", Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos, 6 (1957), p. 57-76.

(٨٨) Antonio de Fuenmayor, Vida y hecho de Pío V (Madrid, (1595), en Janer (p.143).

على الرغم من أن هذه الخطبة وأسبابها كان من الصعب إثباتها من طرق أخرى، إلا أن مضمونها وفحواها كانا محتملين فى تلك الظروف، ووفقًا لما يراه مارمول، العنصر الأكثر رخاءً فى البيازين كان يرفض كل فكرة للثورة، "لأنهم كانوا لا يريدون أن يأتى إلى أراضيهم أى بربرى، ولم يكونوا يرغبون فى أن يخضعوا لأى ملك مسلم"

(Historia del rebelion, f. 50r.).

(٨٩) علم سفير جنوه فى القسطنطينية بطلب الغوث الذى وجهه الموريسكيون، ومع أن هذا العون قد اقتصر على إمدادهم بالسلاح، إلا أن الموريسكيين كانوا يعتقدون أنهم يستطيعون الاعتماد على أناس كثيرين.

(The Mediterranean, II, p. 1062)

(٩٠) Cagigas, Los mudéjares, p. 470 y s. Ladero, Granada. Historia de un país islámico, p. 65

(٩١) Moravall, "La corriente doctrinal del tacitismo político en España, p. 667"

(٩٢) C. López Martínez, Múdejares y moriscos sevillanos (Sevilla, 1935)

الطابع الغريب للتمرد المهدد تم التعليق عليه فى:

A. Domínguez Ortiz, "Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 12-13 (1962-1964), p. 124

(٩٣) Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 21 H. Pieri, "L'accueil par des Tunisiens aux Morisques expulsés d'Espegne": un temoignage morisque", en Epalza et Petit, Recueil d'études, p. 132.

(٩٤) Braudel, The Mediterranean, II, p. 787

(٩٥) Ibid., p. 1063

(٩٦) Vincent, "L'expulsion des Morisques du Royaume de Grenade", p. 239.

(٩٧) Reglá, "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", p. 44

(٩٨) Boronat, Los moriscos españoles, I, p. 282-285

(٩٩) يبدو أن فى ذلك الوقت كانوا يعتقدون فى القسطنطينية أن الموريسكيين قد قاموا بتمرد (من جديد الرمى بتهمة التجسس والطابور الخامس مع الأتراك)

(Reglá, "la cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II", p. 151)

وحول عدم أهمية الصراع بين الإسبان والترك فى آخر عقد من القرن XVI انظر :

Braudel, The Mediterranean, II, p. 1165

(١٠٠) Cardaillac, morisques et Chrétiens, p. 139

(١٠١) Reglá, "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", p.47 G. Marañión, Antonio Pérez (Madrid, 1963), II, p. 630

(١٠٢) Mémoires authentiques de Jacques Nompar de Caumont, duc de La Force, et marquis de la Grange (Paris, 1843), I, p.341

حول جملة الدسائس التى قام بها هنرى الرابع ودوق لافورس مع الموريسكيين الأراغونيين، انظر:

Duc de la Force, Le maréchal de la Force. Un serviteur de sept rois (1558-1652) (Paris, 1950), p. 143 y s.

(١٠٣) اكتشفت إحدى المحظيات الجاسوس المتنكر فى هيئة أسقف أرمنى والذى بعثه الأتراك إلى إسبانيا كى يُنهى استعدادات الغزو

(Expulsión iustificada, segunda parte, f. 39v y s.)

وقد تميز كتاب الشعر الذى كُتِبَ عن الطرد بالوحشية والقسوة أيضًا ؟

S. Alvarez Gamero, "Nueve romances sobre la expulsión de los moriscos", "Revue Hispanique, 35 (1915), p. 420-438"

(١٠٤) Janer, Condición social de los moriscos, p. 88

(١٠٥) من فيليبى الثانى إلى نائب الملك على سردينيا Cerdeña فى ربيع ١٥٧٠، انظر:
(Reglá, Estudios sobre los moriscos, "Introducción", p. 16)

وحول اقتراح الملك على مجلس البلاط المجتمع فى قرطبة فى مارس لعام١٥٧٠، انظر:
T. López Mata, "Burgos en la sublevación de los moriscos de Granada", Boletín de la Real Academia de la Historia, 141 (1597), p. 355

(١٠٦) Janer, Condición social de los moriscos, p. 297-299.

(١٠٧) Justa expulsión de los moriscos de España, p.193. "Respóndese a las razones de los defensored de los moriscos" (lib. III, c. IX).

(١٠٨) Janer, Condición social de los moriscos, p. 285-286.

(١٠٩) Cagigas, Los mudéjares, p.481, nota.

(١١٠) فى المراسلات التى ذكرت آنفًا مع نائب الملك على سردينيا (Reglá, p.16) لم تخف العزلة التامة التى كان يعانى منها الغرناطيون عن النظرة الفاحصة لبروديل، لكنه أرجعها (بطريقة تبسيطية) إلى فعالية الإجراءات التى تتخذها الشرطة (The Mediterranean, II, p.790) . وفى محاولة منه لإثبات وجود تضامن موريسكى قوى يذكر كاردياك أن هناك بعض الرجال من ديثا Deza، حاولوا الذهاب إلى غرناطة كى ينضموا إلى المتمردين (Morisques et Chrétiens, p.67) . ولكن هذا يُعد حالة منفردة وتافهة تشير، على العكس من ذلك، إلى الإهمال وعدم القدرة السياسية للموريسكيين للاشتراك فى أى عمل جاد لمساعدة الغرناطيين.

(١١١) Domínguez Ortiz, "Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión", p. 115

كما لوحظ هنا، من المحتمل أن بعض عقود العبودية التى تمت طواعية لم تكن سوى حيلة لتفادى النفى.

(١١٢) Ladero Quesada, Los mudéjares de Catilla, p. 221-224.

(١١٣) فى ضواحى سبتة وطنجة ؛
J. Pignon, "Une géographie de l'Espagne morisque" en Espalza et petit, Recuel d'études, p. 85

(١١٤) G.S.Colin, "Projet de traité entre les morisques de la casba de Rabat et la roi d'Espagne, en 1613", Hespéris, 42 (1955), p. 17-25.

حتى هناك كانوا يعيشون منفصلين بسبب أصولهم. فقد كان الوافدون من أرناتشوس Hornachos يعيشون فى القلعة و"يحكمون" الآخرين؛ بينما كان الأندلسيون يعيشون فى الضاحية، وقد أدى هذا إلى حالة من البلاغات المستمرة(وكأنها غرناطة الناصرية المصغرة). وكانت العلاقة بينهم جميعًا وبين "العرب" سيئة للغاية، لدرجة الوصول إلى حرب شبه معلنة. وكان ملك المغرب يريد تدميرهم، لو استطاع، فقد كان الموريسكيون يعيشون فى ظل كراهية عامة موجهة إليهم، متهمين بأنهم مسيحيون يُخفون "ديانتهم". الحق، أن المطرودين الأوائل كانوا فى حالة يأس. وقد كرروا فى عام ١٦٣٧ تقديم ولائهم لإسبانيا وفى عام ١٦٤٠ كانوا مستعدين لتقديم هذا الولاء لأى بلد أوربى.

(١١٥) لم يخل الأمر من بعض التأملات المعتدلة، البعيدة عن أسطورة التآمر ولكنها ليست معاكسة لها تماماً. وقد اعترف برونات نفسه أن "المؤامرات، والخوف من الانقلاب والتمرد كانوا ذريعة، مجرد حادثة، أو حالة خطيرة. بينما شكلت المصلحة الدينية القضية وعمقها".

(Los moriscos españoles, I, p. 396) . ووفقًا لما يقوله بروديل، فقد كانت إسبانيا تعطى تقديرًا عظيمًا للخطر الإسلامى قبل عام ١٥٦٨ وكذلك بعده (The Mediterranean, p.791) . "لقد كان خطر القيام بثورة والتآمر مع العدو الذى كان يؤرق العسكريين دون شك مبالغًا فيه":

H. Lapeyre, Géographie de l'Espagne morisque (Paris,1958), p. 130-131

عدم احتمالية استعادة المسلمين للأراضى الإسبانية كنتيجة للتفاهم بين الأتراك والموريسكيين كان شيئًا لاحظه

T. Halperín Donghi, "Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia", Cuadernos de Historia de España, 23-24 (1955), p.114.

وإمكانية الخطر الضعيفة الذى يمكن أن تشكله الجالية المشتتة فى قشتالة تم التعليق عليها من قبل:

J.P. Le Flem, "Les Morisques du Nord-Quest de l'Espagne en 1594 d'aprés un recensement de l'Inquisition de Valladolid", Mélanges de la Casa de Velázquez, I, (1965), p.235

وكمعلومة هامة عن هذه المرحلة التاريخية لابد أن نذكر ما كتبه أحد المطرودين من إسبانيا من عدم تقديم ملوك فاس ومصر للموريسكيين شيئًا آخر سوى الكلمات

(Turki, "Documents sur le dernier exode des Andalous vers la Tunisie", p. 119).

وكان خطر الثورة الإسلامية مرفوضًا أيضًا من قبل الراهب المكسيكي خوان دى غريخالبا فى عام ١٦٢١: "هكذا فكر البعض، على الرغم من أننى لست مقتنعًا بهذا، لأن الأسد لا يخاف من الكلاب، حتى ولو كانوا كثيرين، ولهذا فلا يجب أن تخاف إسبانيا من عبيدها".

R.Ricard, "las Morisques et leur expulsión vus du Mexique", Bulletin Hispanique, 33 (1931), p.253.

(١١٦) A. Magraner Rodrigo, La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región valenciana. Institución Alfonso el Magnánimo (Valencia, 1975), p.43

(١١٧) "Después de leer a lopeyre", en Miscelánea de estudios históricos (León 1970), p. 509-517

لا يحتوى المضمون شيئًا مبتكرًا، فقد استخدمه من قبل كانوباس ديل كاستيو فى رده على خطبة سابيدرا ("Discurso", p. 233) .

(١١٨) أعمال مختلفة لكارادياك، وإيبانثا، ومانويلا مثاناريت دى ثيرى، وبنيا ...إلخ

(١١٩) مثل المنفى الذى درسه غ. اوليفر أسين "لقد كان يشعر بأبيات غارثيلاسو وشعر لوبى؛ وقد التقط العمق الأخلاقى والنقدى لجزء من رواياتنا؛ وكثيراً ما حضر العروض المسرحية لأعمال لوبى؛ ولكم من المرات وقف مفتونًا أمام فن الرسم الذى يحرمه دينه"؛

"Un morisco de Túnez, admirador de Lope". Al Andalus, I, (1933), 419.

(١٢٠) Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 18

(١٢١) "La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe", Bulletin Hispanque, 40 (1938), p. 150-157, 281-296, 433-447, 41 (1939), 65-85, 345-351, 42 (1940), 213-227, 43 (1941), 265-289, 44 (1942), 96-102; 46 (1944), 5-25.

(١٢٢) 40 (1938), p. 154.

وتقريبًا فى نفس الوقت، لاحظ ب. فيستوجيير بسطحية، أن الإعجاب بالماضى الإسلامى حال دون اضطهاد المسيحيين المنتصرين لأبناء المسلمين؛

"Ginés Pérez de Hita, Sa personne, son ceuvre", Bulletin Hispanique, 46 (1944), p. 147.

(١٢٣) 40 (1938), p. 151.

(١٢٤) G. Guastavino, "A propos du sens et des dimensiones sociales du concept "Mudéjar "hispano-árabe", Revue d'Histoire Hahgrebine, 3 (1975), 19/26.

(١٢٥) الآن تم اختصاره بشكل متقن في كتاب

M.S. Carrasco Urgoiti, The Moorish Novel (Boston, Twayns, 1967), Ch.4.

(١٢٦) قضية قامت بدراستها

M.S.Carrasco-Ugroiti, El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II, c. IV, V, VI.

(١٢٧) تُنسب هذه الملاحظة إلى

M. Herrero García. Ideas de los españoles del siglo XVII (Madrid,1928), p. 575

لم يكن كافيًا لتغيير هذا الحكم وجود مؤلفات مناهضة للموريسكيين تدور حول حرب غرناطة (بل لعلها كانت دليلاً على فشل هذا التيار)، وفقًا لما أشار إليه:

García de Enterría, Sociedad y poesía de cordel, p. 224-225

وقد سجل ث. كولونج وجود أدب موريسكى كوميدى أو محبب إلى جانب ندرة عظيمة فى النصوص المختلفة.

C. Colonge ("Reflets litteraires de la question morisque")

كنموذج للتعامل الكوميدى الخبيث يجب ذكر الموريسكية العجوز التى ابتكرها ميدينا دى ريوسيكو فى " الصعلوكة خوستينا " (١٦٠٥). وحتى هنا، تقيم خوستينا (المتنصرة من أصل يهودى) علاقات تعاطف مع " المسلمة المنيعة " التى تخفى قلة تمسكها بالديانة المسيحية.

(١٢٨) D.Cabanelas Rodríguez, "Cartas del morisco granadino Miguel de Luna" Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 14-15 (1965-1966), p. 31-47

(١٢٩) Carrasco Urgoiti, The Moorish Novel, p.76-77

فى علاقة مع أصل موريسكى محتمل من ناحية الأم لابد من ملاحظة جزء يتعلق ببطل من أبطال حرب غرناطة: "بين هؤلاء المسيحيين القدامي كان هناك مسيحى عريق، شريف، يُدعى فرناندو دى ألمودبار، رجل ذو قيمة. وكان ألمودبار هذا حفيداً لعائلة المودبار فى مورثيا وقريباً لهم، وعلى الرغم من أنه هو وأبوه وجده قد تزوجوا جميعًا من مسيحيات جديدات، إلا أنهم لم يفقدوا نبلهم وحقهم في حمل السلاح، ذلك السلاح الذى كانوا دائمًا يحملونه، لأنهم مسيحيون قدامى ومعروفون بذلك" (ص٥٥).

(١٣٠) كما أشار دومينغيث أورتيث (معتمداً على معلومات لأسترانا مارين) فإن استقبال إسكيبياس Esquivias للغرناطيين الذين يُعاد استيطانهم كان طيبًا، فى وجود علاقات قرابة وحيث اختفت كلمات مثل "موريسكى" و "مسيحى جديد" من كتب الأبرشيات

("Los moriscos españoles y su expulsión", p.120

أما ثربانتيس، فهو من جانبه لا يبالغ، فمع الرغبة فى تحويل القضية الموريسكية إلى أسطورة كان لابد من تناسى بعض الحالات مثل خروج موريسكيى تاراثونا Tarazona وباروخا Baroja "وسط تعاطف وتأثر الجميع"؛ وفقًا لشهادة معاصرين؛

"Los Morisques, la cultura irriguée du blé et le probléme de l'agriculture espagnole au XVIIe siècle. Un témoignage sur la vega de Zaragoza". Mélanges de la Casa de Velázquez, 7 (1971), p.259.

(١٣١) الحق أن نص ثربانتيس هنا قد أُسيئ فهمه كثيراً. فعندما علم ريكوتى برغبة المسيحى فى الزواج من ابنته، علق على ذلك قائلاً "إن الموريسكيات لا يُقمن علاقات حب مع مسيحيين قدامى، ولو حدث هذا فسيكون نادراً" (الجزء الثانى ص٥٥)، لم يكن يقصد من هذا الحديث عن الزواج المختلط، فالسر هنا فى كلمة "علاقات حب"، التى تساوى كلمة "علاقات محرمة". بأسلوب آخر، يبدو ثربانتيس وكأنه يرد مباشرة على أثنار كاردونا، معارضًا تقديمه للموريسكيات وكأنهن فاجرات يعملن على فساد المسيحيين القدامى. فريكوتى لم يصدق، للحظة، نوايا الشاب النزيهة، والتى استرجعها تطور القصة فيما بعد كاملة.

(١٣٢) Colonge, "Reflets littéraire de la question morisque" p. 218

(١٣٣) هناك ثمة علاقة واضحةُ بين ثربانتيس ومؤيدى الطرد عند تصديه لمعالجة القضية الموريسكية، خاصة فى "حوار بين كلبين"، وكان أ. موريل فاثيو هو أول منْ اكتشف هذا، والذى اعتقد بوجود صدى للمذكرة المناهضة للموريسكيين التى كتبها غوميث دابيلا (فقد كان لا يعرف أوريمانسى أثنار كاردونا، والذى يقود أسلوبه المشابه بشكل كبير لأسلوب ثربانتيس إلى التفكير فى قيام ثربانتيس بمحاكاته محاكاةً ساخرة).

P. Boronat, Los moriscos españoles y su expulsión, Bulletin Hispanique, 4 (1902), p. 65.

(١٣٤) La Force, Mémoires, I, p.345.

حول الخلفية الاجتماعية الأراغونية، انظر

M.S.Carrasco Urgoiti, "Las cortes señoriales del Aragón Múdejar y el Abencerraje", Homenaje a Casalduero (Madrid, 1972), p. 15-128. C.Guillén, "Individuo y ejemplaridad en El Abencerraje", studies in honor of Americo Castro (Oxford, 1965), p. 175-197"

(١٣٥) Cabanelas, "Cartas del morisco granadino Miguel de Luna", p.38

(١٣٦) Citado por Domínguez Ortiz, "Notas para una sociología de los moriscos españoles", p. 53

(١٣٧) Ed. M.S.Carrasco Urgoiti (Madrid, 1972), II, p.60

(١٣٨) Cardaillac, "Noblesse et ambigüités au temps de Cervantes", p.178

(١٣٩) حول تأريخ النظام الواضح عقب موت فيليبي الثاني انظر:

I.S.Revah, "La controverse sur les status de pureté de sang. Un document inédit. Relación y consulta del Cardenal Guevara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio" (Madrid, 13 août 1600) Bulletin Hispanique, 73 (1971), 263-306.

(١٤٠) J.L. Flecniakoska, "Fêtes solennelles de la Vierge de la Fuencisla (Ségovie, 12-22 septiembre 1613), Quinzieme Colloque International d'Etudes Humanistes, Les fétes de la Renaissance (París, 1975), III, p. 485-504."

كان أصل إسماعيل والحكم عليه بالعبودية واحدة من نقاط الخلاف في الجدل الدائر بين الموريسكيين والمسيحيين القدامى، فهو مدعاة للفخر للبعض ووصمة عار للبعض الآخر.

(Cardaillac, Morisques et Chrétiens, p. 46).

(١٤١) Ricard, "Les Morisques et leur expulsion vus du Mexique" p. 253

(١٤٢) Boronat, II, p. 377.

حول هذه الإجراءات يوجد نص كامل للصلوات ليوم العيد

C. Morón Arroyo, "Una visión inédita de la expulsión de los moriscos", Salssanticinsis, 6 (1959), p. 483-502.

(١٤٣) تأثيرات ذكرها:

Reglá, "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias", p. 101.

(١٤٤) لابد من الحديث من جديد هنا عن المعلومة المعروفة والتي تم نسيانها حول المبلغ المتحصل من مصادرة أموال الموريسكيين المطرودين (والتي تصل قيمتها إلى ٤٥٠ ألف عملة طبقًا لمصادر معاصرة) والذي وصل إلى جيب دوق ليرما كنوع من التعويض والشكر الذي وجههم إليه الملك :

Lea, The Moriscos of Spain, p. 373.

(١٤٥) Conservación de Monarquías (Madrid, Imprenta Real, 1626), p. 51

"الآن تطلق عبدك" للبطريرك ريبيرا

برز بطريرك انتيوكيا Antioquía ومطران فالنسيا السيد خوان دى ريبيرا (١٥٤٢-١٦١١)(١) كواحدٍ من أهم الشخصيات التى ساهمت فى مأساة طرد الموريسكيين. ولقد شغل العمل الذى ساهم به في هذا الطرد جزءًا عظيمًا من رئاسته الطويلة لأسقفية فالنسيا، والتى تم ترقيته إليها عام ١٥٦٨ . كان تعيينه فى هذا المنصب أمرًا استثنائيًا، ولابد أن الملك فيليبى الثانى(٢) قد فكر فيه مليًا. فقد أراد الملك أن يضع نهاية لعشرات السنين من عدم الاستقرار فى أسقفية فالنسيا، فمع تعيين هذا الشاب (الذى كان صغيرًا أكثر من اللازم على هذا المنصب) كان سيضمن الاستمرارية والعمل الجاد العميق من أجل إيجاد حلول للمشكلات الخطيرة التى كانت تعانى منها تلك المملكة والتى طالما تم تأجيلها(٣). وكما كان واضحًا، وكما يعلم الجميع، لم يتم تعيين ريبيرا فى هذا المنصب، فوقف تأثيره عند حدود المنصب الدينى فقط. وكما يعترف أول منْ قام بعمل سيرة ذاتية له: "لم يكن الأمر هو محاولة عمل شئ متعلق بالمصلحة العامة، فلم يكن يتم التشاور معه حول هذا: لم يكن يفعل سوى ما يتراءى له"(٤). كانت قضية الموريسكيين على رأس الموضوعات التى تضمنها جدول أعماله؛ والتى لسوء حظ الجميع أصبحت تحمل الصفتين الدينية والمدنية. فقد توافق انتقاله إلى فالنسيا زمنيًا مع حرب غرناطة، التى جعلت قضية الشعب الموريسكى واحدة من أكثر القضايا إلحاحًا أمام الملكية التى عالجت المشكلة بأسلوب لا يميل إلى القمع. ولقد وقف ريبيرا بكل ثقله إلى جانب البدائل القاسية، وقام طوال خمسة وعشرين عامًا بدور الملهم الروحى لسياسة أخذت تسير نحو طرد الموريسكيين. ولكن بعيدًا عن التفانى فى دور "الملهم النظرى" أظهر إلى جانب ذلك وفى اللحظات الحرجة مهارة فى المناورة كسياسى كامل ملتزم بسياسة تتعلق بمصالح الدولة بشكل لا يمكن

أن تخطئه العين. لقد أصبحت العملية العملاقة لاقتلاع الموريسكيين الفالنسيين وتحميلهم بطريقة سلمية فى السفن أمرًا ممكنًا بسبب دعمه القوى لها. حدث ذلك فى مواجهة للطبقات العُليا من المملكة وربما أيضًا فى مواجهة لضميره الأخلاقى (كما سنرى فيما بعد).

البطريرك:

كان البطريرك ريبيرا ارستقراطيًا عن طريق غير شرعى وصاحب الامتياز الذى جعل منه اسقفًا لباداخوس[٥] عندما أكمل بالكاد الثلاثين عامًا من عمره، ولقد كانت لدى البطريرك ريبيرا مواهب عظيمة، وضعته فى طليعة رجال الدين الأوربيين الذين يتميزون بالشدة والروح الحربية والذين شكّلوا جماعة "الإصلاح المعارض"[٦]. فقد كان استبداديًا بطبيعته، ومؤيدًا لليسوعيين فى مواجهة التراث الإيراسمى الإصلاحى فى جامعة فالنسيا[٧]، وبعد وقت قليل فى مواجهة يد محاكم التفتيش القاسية ، ومع ذلك لم يتم بحثه أو دراسته وذلك لعدم تمتع المعتقدات والأفكار التى لها هذه الطبيعة بالتعاطف معها. لقد كان البطريرك ذا شخصية معقدة، وقد اعترف هو نفسه بهذه الطبيعة المعقدة "التى كانت تتزايد بحكم السن، ولبعض الأسباب العادلة"[٨]. فقد حُرِمَ من أمه صغيراً وتربى فى بيئة قاسية محافظة على الرتب والقوالب الجامدة، ويبدو أنه لم تكن لديه، فى هذه العزلة العظيمة، تجارب ذات طابع تلقائى مؤثر. فهو شخصية منعزلة وتميل إلى البعد عن الناس حتى أن البعض قد وصفوه بأنه "خطير جداً، ومتعجرف، لايمكن التحدث معه"[٩]، وحتى يومنا هذا ليس لدينا ما يمكننا من التعرف عليه جيداً. فإذا كان البطريرك ريبيرا رفض، بطريقة متوقعة، أفكار إراسمو، فقد كان على العكس من ذلك مُعجبًا بل تقريبًا أحد تلاميذ القديس خوان دى أبيلا والراهب لويس دى غرانادا[١٠]. وقد حفظته العناية الإلهية - فى شبابه - من التعامل مع منْ أدانتهم فيما بعد محاكم التفتيش من أمثال مانسو وإيخيدو وكونستانتينو، وعدم التأثر بهم، فى حين كان تأثيرهم عظيمًا على المناخ العام لإشبيلية خلال تلك السنوات[١١]. وكان ريبيرا

يرتعش وجلاً لمجرد تخيله عدم تدخل القدر لإنقاذه فى الوقت المناسب من هذا المناخ وتلك المؤثرات.

وكان الملك فيليبى الثانى يريد من وراء ترقية ريبيرا وتوليه أسقفية فالنسيا ليس فقط الاستفادة من روح الشباب وبعض السمات الشخصية الأخرى الخاصة به، بل أيضًا أن يتولى هذا المنصب رجل يتمتع بالثقة الكاملة، وكأنه حارس أمين على هذه المملكة (خاصة وقد كان نواب الملك لا يبقون فى مناصبهم سوى ثلاث سنوات فقط). والحق أن ريبيرا كان عند حُسن ظن الملك به، فقد أضفى على هيئة الأساقفة الإسبانية فى عصره طابعًا شخصيًا خاصًا بالملك فيليبى الثانى بمظاهره الأكثر إيجابية والتى تتلخص فى: تشدد شخصى لا يمكن محوه، وروح زاهدة، وحكم يتسم بالحذر. وكواحدٍ من أعضاء جماعته، أحب السيد خوان دى ريبيرا السلطة "كل السلطة". وعندما تولى منصب نائب الملك عن فالنسيا (١٦٠٢-١٦٠٤) كان يشعر بالرضا لقيامه بدور صاحب "السيفين" المثالى، حسبما كان يروق له أن يفسر لأصدقائه:

> لا شك، أيها السادة، أنه لشئ عظيم أن تقبض على سيف التشريعيين بيدك؛ لأن السيف ذا الحدين هو وحده القادر على قطع الرذائل، وإرساء الفضائل، وهو وحده الذى يحول دون إزعاج الرب بكثرة الذنوب(١٢).

ولثقافته الجادة التى شكل جزءًا عظيمًا منها فى مدينة سلمنكا(١٣)، لم يندفع ريبيرا بعمل شيء دون تروٍ وتأمُّل. ولهذا فإن صوت البطريرك يبتعد عن أن يكون صوته وحده فقط، وفى كل لحظة يجب تفسير هذا الصوت على صعيد أعلى وأرحب. ويستحق هذا الصوت أن يكون ايضا صوت ضمير اجتماعى ودينى لإسبانيا فى عصره، هذا الضمير الذى قرر فى لحظة معينة أن يؤيد سياسة وأخلاقًا لهما طابع لا تخطئه العين ولهما نتائج لا يمكن التراجع عنها.

البطريرك والموريسكيون :

عُين البطريرك ريبيرا فى عام ١٧٩٦ وأُعلنَ قديسًا عام ١٩٦٠، وشهادته وما قام به من عمل فيما يتعلق بالقضية الموريسكية يحملان طابعًا جديًا وخطيراً. لقد كان ريبيرا هو الضمير الأخلاقى لعملية طرد الموريسكيين، بالطريقة نفسها التى كان دوق ليرما يقوم بدوره بسياسته العملية. وتنُّم طريقة تفكيره ومواقفه إزاء القضية الموريسكية عن اهتمام عظيم بها، ولكنها تخلو فى الوقت نفسه من العظمة والنُبْل وحتى من نوع من الذكاء الخاص. وهى أيضًا ليست طريقة متعصب ألقى بنفسه فى صراع أخلاقى معذب. فقد وُلِدَ ريبيرا فى إشبيلية[١٤]، ولكنه كان قشتاليًا فى نظرته لإسبانيا، ولم يكن متوافقًا إنسانيًا مع مملكة فالنسيا هذه، التى كانت بحق دولة مختلفة ذات نسق إسلامى، حيث حاز فيها على إعجاب واحترام أهلها أكثر من حبهم وتعاطفهم معه. ولقد توافق الإطار العام والعاجل لعمله مع الروح والأساليب الحيوية التى تميزت بها جماعة "المثقفين" والتى كانت بمثابة الذراع الأيمن للملك فيليبى الثانى. وهم مجموعة من الرجال خُلقوا لا ليبدعوا، بل ليخدموا السلطة، يتميزون بالقسوة والشدة مع أنفسهم ومع الآخرين، إلى جانب عدم قدرتهم على رؤية أى واقع أو حقيقة إنسانية (بما فيها الحقيقة الدينية) تحت أى ضوء سوى ضوء الدعوى القضائية[١٥]. إنها إسبانيا التى أفرزت محاكم التفتيش والبيروقراطى الخادم المطيع لكتلة الكنيسة – الدولة. ومتوافقًا مع مفهوم تأديبى للحكم، جسَّد ريبيرا عقلية مماثلة لعقلية الكاردينال دييغو دى إيسبينوسا أحد المسئولين عن محاكم التفتيش، والرئيس بدرو ديثا، والعمدة غريغوريو لوبيث ماديرا وآخرون كثيرون زجّوا بأنفسهم فى العمل السياسى أو "العمل" الدينى واضعين مجموعة القوانين تحت إبطهم وكتائب القضاة والشرطة أو محاكم التفتيش تحت تصرفهم عندما لا تجرى الأمور بصورة جيدة. وفيما يختص بالبطريرك ريبيرا فإن تقلب أعماله فى هذه القضية كان يقوم على قاعدة ثابتة من القمع التفتيشى[١٦]. والحق أن دوره فيما يتعلق بالموريسكيين ونفيهم يبدو مشابهًا إلى حد كبير للدور الذى قام به "مجلس غرناطة" حيال تمرد عام ١٥٦٨، وسيكون من الإنصاف

التعرف - فى هذا النسب - على الطريقة التى قام بها ريبيرا بتمثيل الاختلافات والتنوعات، التى ربما كانت محمودة، فى عقلية جيله وجماعته، لدرجة أنه رسم فى أفقها بؤرة صراع غير تام مع العقلية نفسها. فلقد حالت الأسس العميقة لكل من روحه الدينية وحساسيته القضائية - اللتين من الصعب التمييز بينهما - دون وقوعه بين براثن التطرف أحيانًا، وفى حالة الموريسكيين جعلته يواجه يومها قرارات صعبة للغاية.

الوسائل المعتدلة أو اللينة:

لقد ابتعد ريبيرا - على الأقل فى صورته الخارجية - عن الكراهية المعادية للإسلام التى كان يكنها الراهب الدومينيكى خايمى بليدا وأيضًا كاتب سيرته الذاتية فى العصر الحديث السيد باسكوال بورونات إى باراشينا[١٧]. ومع ذلك، فمن الثابت أيضًا أن تركيبته العقلية والإنسانية قد باعدت بينه وبين أى تفاهم مع الشعب الموريسكى أو أى تأمل لقضيته سوى من موقف البرود البعيد والمتعسف[١٨]. فكما يحكم أحد المعاصرين أنه "كان يعتقد دائمًا أنه لا الحوار ولا المعيشة فى إسبانيا يمكن أن يؤجلا حدثًا شؤمًا"[١٩]. وكان عمله التبشيرى يجهل طرق التبشير التى كانت روما والسلطة المركزية فى مراحلها الحليمة تنصحان دائمًا باتباعها. لقد كان ريبيرا قادرًا، على الأقل منفردًا، على قبول "الصداقة والتعاطف الضعيفين اللذين كنا نشعر بهما نحوهم" كذلك الاعتراف بأن "الوسائل المعتدلة ستكون الأولى بالأخذ فى الاعتبار"[٢٠]. لقد اكتمل بهذا واجبه، ولكن هناك شكوكٌ كثيرة تحوم حول مدى اعتقاده فى كلماته هذه. فلم تكن مشكلة ريبيرا تتركز فى أفكاره ولا فى درجة السرية أو الواقعية التى منحها لبعضها. فقد احتفظ داخله بأشياء كثيرة لم يقلها ولم يكتبها أبدًا، وهذا ما يجعل من الصعب أن نعرف الاتجاه الحقيقى لقناعاته الحقيقية.

تسلم البطريرك ريبيرا زمام الأمور فى الأسقفية رسميًا فى (مارس من عام ١٥٦٩) وقد تبع ذلك حملة من التعاليم والمواعظ تصادفت بعد ذلك بقليل (١٢من أكتوبر١٥٧١) مع هدنة من عنف محاكم التفتيش، والتى كانت فى ذلك الوقت قد عبرت

واحـدة من اقـصى "مـراحل القـمع والعنف المناهض للإسـلام. وعلى الرغم من أن الموريسكيين الفالنسيين قد دفعوا ثمنًا باهظًا لهذه الهدنة، إلا أنها كانت نوعًا من التمييز الواضح كما أشار باحثون آخرون[٢١]، يتفق مع رأى البطريرك الشاب خلال تلك السنوات.

الحق أنه فى عام ١٥٧٤ تحسن كثيرًا - وإن لم يكن بالدرجة الكافية - الدعم المادى لرؤساء الأديرة الذين كانوا يبشرون بالمسيحية بين الموريسكيين[٢٢]، حيث كانوا يحصلون على القليل وبصعوبة بالغة عندما كانوا يجذبون لهذه المهمة رجل دين له اعتباره وحتى، أحيانًا يكون أجنبيًا. وقد قام البطريرك بعمل كل ما يستطيع لجذب اهتمام اليسوعيين والفرنسيسكان لهذه المهمة التبشيرية الصعبة، وقدم معونة مالية لحملات الوعظ الخاصة وحتى فى بعض الأحيان عُرِفَ عنه قيامه هو شخصيًا بتلك الحملات. ومع ذلك فقد كانت نتائج تلك الحملات إما عديمة القيمة وإما محبطة. وقد امتدت هذه المهمة السلمية التى قام بها أساقفة آخرون لم يكونوا أقل منه عزمًا[٢٣]، وقد طغى عليها نوعٌ من المماطلة وانعدام الرغبة والقدرة من كل نوع وصنف. إن مجرد تاليف كتاب لتعليم أصول الديانة المسيحية للموريسكيين، بما كان يشكل من أداة تنعقد عليها آمال كبيرةٌ كان له قصة طويلة. فبعد محاولات لم يُكتب لها النجاح، لم تر المواد التى كان قد استخدمها المطران مارتين بيريث دى أيالا، ما بين عامى ١٥٦٥، ١٥٦٦ النور، وقد جرى عليها الكثير من التغييرات بأمر من البطريرك، حتى نهايات عام ١٥٩٩[٢٤]. أما الكتاب الذى كان من المفترض أن يُكتب بلغتين كى يعلم الموريسكيين(*) الديانة المسيحية، انتهى به الحال بأن خرج إلى الضوء مكتوبًا باللغة القشتالية، وموجهًا إلى رؤساء جماعات هؤلاء الموريسكيين[٢٥].

ربما لا يكون من الأهمية بمكان أن نذكر أن ريبيرا كان فى مجال التبشير - نتيجة لطول رئاسته لأسقفية فالنسيا - أكثر مطارنة هذه المملكة نشاطًا. والحق أن التبشير بين هذا الشعب الموريسكي كان مهمة صعبة، وقد عمل واجتهد الكثيرون فيها

(*) لدينا نسخة من هذا الكتاب واللغة العربية فيه ضحلة ، ولا يُفهم منها شىء . (المراجع)

دون أى أمل. ولهذا عندما لاحت بشائر التغيير تم إقصاء هذه المهمة إلى مستوى ثانى من الاهتمام. وعلى الرغم من أن ريبيرا قد ألزم واعظيه بالإيمان الكامل بقدرة الكلمة الإلهية[٢٦]، إلا أن علينا أن نتذكر أن هذه التوصيات قد خرجت عن رجل كان يعتبر منذ وقت كبير أن الموريسكيين غير قابلين للإصلاح، وقد أخذ يدعو خلال هذا الزمن إلى نفيهم وإلى "حلول" أخرى عنيفة. وأمام رفض هؤلاء للعب بناءً على هذه القواعد[٢٧]، فقد استمر دون تغيير الإحساس بالفشل وانكماش المهمة. ويرى السيد مارتين بيريث أيالا أن صاحب القداسة المطران توماس بيانوبيا ابتعد تمامًا عن أى عمل جاد؛ بل كان يشعر بالرضا لعدم عمله أى شئ[٢٨]. والأسوأ من هذا كانت محاولات تعليم الديانة المسيحية بطريقة سليمة، والتى صاحبتها وسائل قمع وأخطاء تكتيكية باعدت بينها وبين أى فرصة للتصالح. فقد كان لدى ريبيرا، ومن قبله بيانوبيا شبه عقيدة راسخة بأن يتم التبشير مدعمًا بنوع من المراقبة المبتكرة والعقاب[٢٩]. وقد قام بعمله الأسقفى مع هذا الشعب كواجب مقدس فى مواجهة نفور يُرى بالعين المجردة . وعندما خطَّط لحملته التى ربما كانت الأفضل تنظيمًا ناشد البطريرك الملك فيليبى الثانى أن يُمنع الموريسكيون من ممارسة أية حرفة، حتى المتواضع منها كالعمل بالجزارة أو إدارة فندق متواضع[٣٠]. وكان وهو يشدد على تعليمهم الديانة المسيحية، يهدم بكل اهتمام أى أثر للمساجد[٣١]. وكان الموريسكيون يخضعون لنوع من القمع والتفرقة العنصرية، والذين كانا يطفوان على السطح عند الشروع فى أقل حوار صريح معهم. فقد كان ريبيرا يرى أن أى اعتراف بالقضية بعمقها يُعد عملاً يستهدف قلب نظام الحكم على المستوى المدنى، ولهذا فقد منعه بشكل حاسم وقاطع فى التعليمات التى وجهها للواعظين الذين شاركوا فى حملة عام ١٥٩٩:

> أقول هذا، لأنى رأيت أن الكثير من ذوى القلوب الرحيمة يقفون إلى جانب هؤلاء الناس، ويبدو لهم بشكل أو بآخر أن لديهم حق فى الشكوى من معاملتهم كمسلمين وهم يريدون أن يعيشوا كمسيحيين، وكأن الأمر يتعلق بعقاب أو عقوبة، أو كأن ليس هناك مسيحيين عريقى الديانة فى نفس المملكة مثقلين بالهموم مثلهم[٣٢].

لم يكن لدى ريبيرا أو أيٍ من أسلافه أية قدرة على التطلع لأى هجوم مفاجئ من "لاهوت التحرير". فقد كانوا يفتقدون لروح التفاهم، وكان غائبًا عن ريبيرا وأسلافه روح الراهب ايرناندو دى تالابيرا(٣٣) وهجومه على حركة التبشير فى غرناطة. كما سجل كُتَّاب السير عن ريبيرا أنه عندما كان يقوم بالتبشير بين الموريسكيين لم يحاول أبدًا أن يمتد به الأمر إلى أن يبيت بينهم(٣٤).

ريبيرا وطرد الموريسكيين:

جرى العُرف على الربط دائمًا بين البطريرك ريبيرا وطرد الموريسكيين، وكان ذلك سببًا فى تسليط الضوء على الدور الذى قام به من خلال الأسقفية الفالنسية(٣٥). ومع ذلك، فإن واقع الأمر يبدو أكثر تعقيداً، فالفكرة لم تكن فكرته، ولم يرتب لتنفيذها. وإذا نظرنا إلى موقفه تجاه القضية الموريسكية عن قرب نجد أنه يحمل طابعًا أكثر التواءً مما يمكن أن يُعتقد. لقد اتخذ ريبيرا موقفًا سياسيًا ذا ديناميكية تميزت بالتقدم أحيانًا، وعانت من النكسات أحيانًا أخرى، وانحرفت أخيرًا نتيجة جمودها. فريبيرا لم يصرح بوقوفه إلى جانب طرد الموريسكيين حتى عام ١٥٨٢ وقد قام بهذا فى ظروف تعفيه تمامًا من تصور هذه الفكرة أو تبنيها والدفاع عنها.فقد ظهرت هذه الفكرة فى اجتماع تم فى لشبونة فى نهايات عام ١٥٨١(٣٦) وتمت مناقشة قراراته فيما بعد فى المجلس الملكى، الذى صوَّت لصالح طرد الموريسكيين فى نفس المدينة فى ١٩ من يونيو لعام ١٥٨٢(٣٧). وقد لعبت التقارير التى تم تسليمها حول إلحاد الموريسكيين دوراً فى غير صالحهم. وفى التاسع عشر من سبتمبر لذلك العام كان لدى النظام أسبابُ قوية كى يبدأ مع هؤلاء تنفيذ عملية الطرد(٣٨). ولم يشارك البطريرك فى هذه الاتفاقيات والمشاورات ولم يكن له صوت مباشر فيها، هذا ولم يتم تنفيذ هذه الاتفاقيات فيما بعد. كل ما فعله ريبيرا هو انحيازه الكامل وبكل ثقله إلى جانب الاتجاه الأكثر تشدداً، فى ذلك الوقت الذى كانت تتم فيه صياغة هذا الاتجاه مساهمًا أكثر من غيره فى انتصاره. وعندما طلب من ريبيرا الإدلاء برأيه حول اقتراح الكاردينال كيروغا (مطران

طليطلة ومسئول محاكم التفتيش) وكان ذلك فى ٣١ مارس من ذلك العام، رد البطريرك فى العشرين من أبريل بمذكرة أبدى فيها اقتناعه العميق بالنسبة للمظاهر الحاسمة للقضية الموريسكية.

مذكرة عام ١٥٨٢ :

لاشك أن هذا التقرير لريبيرا قد شكل مستندًا هامًا للإعداد للمراحل الأخيرة لوجود الشعب الموريسكى فى إسبانيا. فقد أخبره الكاردينال بلطف كيف أن الملك "كان متفهمًا ومدركًا لكل شيء، وكم يتمنى أكثر من الجميع أن يتم علاج هذا الضرر الخطير مرةً واحدة، وبمنتهى السرعة والاختصار"(٣٩). ولم يلجأ البطريرك – مثلما فعل الكاردينال – إلى الدوران حول المعنى وبدا حاسمًا قاطعًا منذ جملته الأولى. فحسبما يرى أن "الضرورة تدعو من أجل الجانب الروحى ومن أجل الجانب الدنيوى إلى تطهير إسبانيا من المسلمين الذين اتخذوا من التعميد سببًا للبقاء فيها"(٤٠)، ولم تكن تلك الجملة فى حاجة لمدح الكاردينال والملك اللذين كانا بلا شك مقتنعين بها. وكان ريبيرا يعتقد أن الموريسكيين ليسوا مسيحيين، بل هراطقة مرتدين، وخونة فقد خانوا من قبل الملكية الكاثوليكية. وقد شكل إنكاره هذا لتعميد الموريسكيين ستارًا تخفى وراءه دائمًا خطابه المناهض لهم(٤١). لقد كانت القضية تكمن فى أن الموريسكى كان من الناحية الشكلية مسيحيًا، وإذا أظهر هذا أمام محاكم التفتيش، فسوف تمنع اتخاذ إجراء مثل الطرد معه، وهذا الإجراء قد فرضته تلك المحكمة على كل مرتد عن المسيحية بشكل رسمى، ولكن لم يُستخدم أبدًا ضد جموع شعب تم تعميده. وعلى الرغم من أن موقف البطريرك كان يميل للتبسيط وكان يمثل نوعًا من المخاطرة على المستوى اللاهوتى، إلا أنه أزاح عن الطريق أمامه عقبات كثيرة ذات طبيعة سياسية. والحق أنه منذ اللحظة الأولى اتخذ وبكامل وعيه طريقًا متشددًا مُعتَرضًا عليه سياسيًا وأخلاقيًا. وكان لديه اقتناع بإمكانية تنفيذ الطرد بطرق مختلفة ذات طابع عنيف. كان اختياره الأول هو النفى السهل "المستند على حكم"، وهو أمر لو كُتِبَ، لتم تنفيذه "دون تردد"(٤٢) لأن

الموريسكيين لم يتخلوا أبداً عن إسلامهم. وهكذا لم تبدو القضية فى مرحلتها الأولى كقضية دينية كنسية تحركها أسباب الردة والمروق، بل ظهرت كجريمة خيانة جماعية حيث استطاع المرسوم الملكى أن يحكم دون أى شكل من أشكال المحاكمة. والبديل الثانى كان ينصح بأن تُتخذ ضد الموريسكيين "إجراءات محاكمة طويلة" ويتولى أمرها مسئولو محاكم التفتيش "الذين سوف يتعاملون معهم فقط"(٤٣)، بمعنى إنشاء نوع من محاكم التفتيش المتخصصة والتى تحمل طابعًا إرهابيًا بشكل حاسم. وقد تم اقتراح هذا الإجراء القانونى من قبل الوزراء، ولما لم يكن هناك فى الواقع موريسكي واحد غير مذنب، فقد كان واضحاً أنه "فى بحر سنوات قليلة" لن يخلد أحد منهم للراحة. وكانت هذه السياسة تعمل لصالح خزانة الدولة، وأيضًا فى صالح الجانب الروحى للموريسكيين أنفسهم عن طريق غير متوقع:

> إنها لرحمة عظيمة تلك التى أبداها الملك تجاه هؤلاء الناس، فنحن نعرف أن لا أحد منهم يموت وهو مسيحى بل وهو يحمل علامات العذاب، وهذا ما نراه هنا ونلاحظه(٤٤).

كان هناك نوع آخر من الاعتبارات يتعلق بتطبيق هذه الإجراءات وبالنقد الشديد الموجَّه من قِبَل المعارضين من السادة أو، (كما يعترف هنا) السادة المالكين للعبيد الموريسكيين. ولم يكن ممكنًا أن يتحقق الطرد مرة واحدة وفى كل الممالك الإسبانية، فى الوقت الذى تنصح فيه قواعد الحذر السياسى بأن يبدأ هذا الطرد فى مملكة فالنسيا، حيث يعيش موريسكيوها الخونة مسلحين بقربهم من الماء وباتصالهم السهل بالجزائر. وتأخذ مذكرة ريبيرا، والتى تتضمن فكرته لتنفيذ الطرد "كحكم" قيمة المستند الذى فيه تم تنحية الصعوبات الأخلاقية واللاهوتية جانبًا. فقد احتفظت المذكرة بطابع مدنى لا شائبة فيه ولم تذكر أبداً ضرورة طلب الإذن من روما، وهو إجراء كان معروفًا مسبقًا أنه يبتعد كثيراً عن سياسة فيليبى الثانى.

نكسات وشكوك:

على الرغم من أن ريبيرا، وفقًا لما تم عرضه، لم يستطع أن يقوم بهذا الدور القاسى، إلا أنه افترض سلامة حكم لم يشعر به هو شخصيًا على أرض الواقع، ولهذا قام بالفعل بدور مزدوج ومتردد ومثير للجدل فى آن واحد. فى أول الأمر واجه "المترددين" الذين كانوا يشكون فى المشروعية الأخلاقية لهذا النوع من الحلول، كذلك واجه "كثيراً ممنْ حاولوا الدفاع عن هؤلاء الناس بدافع الشفقة "(٤٥).

ولم يكن الأمر يعود إلى عدم إحساس ريبيرا بمصير منْ كانوا فى النهاية أفراداً تابعين لأبرشيته، بل أنه كان مقتنعًا بأن هذه هى "الشفقة" العظيمة التى يجب أن تشمل الجميع. من الممكن أن يقترب هذا الحل اليوم من السخرية، ولكن من الواضح أن ريبيرا فى نفس ذلك الوقت كان فى صراع مع حالة من النقد الذاتى والذى حافظ على بقائه سراً، ولكن على الرغم من عدم اعترافه به، إلا أنه قد أدى إلى نكسات غير متوقعه وقد قطع عليه فى كثير من الأحيان منطقه المتعسف. كان عمل محكمة التفتيش العليا هذه المناهضة للموريسكيين (ساعة الدخول فى التفاصيل) يفضل تطبيق إجراءات الحكم أولاً على موريسكيى قشتالة، حيث يعيشون وسط المسيحيين القدامى، وسوف يكون من السهل اختيار المتهمين ثم إدانتهم فيما بعد. وبالنظر فى هذا "الاتهام الموجز والعام"(٤٦)، أو هذه الجملة من إرهاب محاكم التفتيش، سوف يتم نفى الموريسكيين بإرادتهم من المملكة، على الرغم من عدم قوله إلى أين أو كيف، ذلك أن الانتقال إلى إفريقيا كان ممنوعًا بدوره بسبب الإجراءات المشددة. وكان هناك إجراءات تخفيف يمكن تطبيقها على الطرد المقترح للفالنسيين، بحيث يمكن تنفيذه بتوجيه الموريسكيين ليس نحو إفريقيا بل إلى الداخل نحو قشتالة، على النحو الذى حدث بإعادة استيطان الغرناطيين بعد ثورة ١٥٦٨ . والفكرة التى اقترحها البعض بتوجيههم نحو جزيرة مهجورة كانت تبدو أيضًا بديلاً جيداً، حيث سيتم استبعادهم وسيكون مستحيلاً الاقتراب منهم أو التجارة معهم.

ويبدو هذا التقرير الذى صدر عام ١٥٨٢، ملغمًا بالكثير من التناقضات الداخلية[٤٧] ومتضمنًا أفكارًا تُعتبر ضربًا من الخيال، وهو يشي بشعور بالضغينة تجاه الموريسكيين، وكذلك خيبة أمل فيهم دوافعها مفهومة: ألم يشاهدون (بأسف أيضًا) وهم يُقيمون الحداد بسبب انتصار المسيحيين فى ليبانتو ويحتفلون بسقوط غوليتا La Goleta التونسية؟ فكرة أن يقف أسقف بهذا البرود وهو يتأمل فى كيفية تنفيذ النفي والإبادة على شعب ما، تبدو لنا اليوم شيئًا كريهًا، وتُظهِر أكثر من غيرها الفشل المتوقع لكل محاولة "تبشيرية" وضعت فى أيدى مثل هؤلاء الأساقفة. وبنفس الموضوعية يجب أن نعترف هنا أيضًا بالضمير المعذب والذى كان يرفض بطريقة ما قسوة ذلك الخطاب، ضد تأكيداته الشخصية القاطعة، كان هناك شيء يتناقض داخليًا معه حول هذه النقطة المحورية القائلة بأن لا شيء من هذا يمكن أن يتحقق "دون تردد". المستند لم يعالج الموضوع بكامله، ولم يهتم، على سبيل المثال، بالمصير الروحي للأطفال (الذين كانوا يشكلون دائمًا عائقًا دينيًا أمام طرد الموريسكيين)[٤٨]. وقد تحولت لغته وأخذت طريقًا نحو تلطيف العبارة كي يتجنب ذكر الاسم غير المنمق للفظائع التى كان يقترحها حينئذٍ. لم يرغب، على سبيل المثال، في الحديث عن الحقائق الفظيعة التى يعنيها نفى جماعى إلى أراضٍ مسلمة. كانت "أرض البربر" كلمة غير لطيفة فى ذلك الوقت، عليه أن يتجنب النطق بها، حتى لو تضمن ذلك خطر عدم وجود المكان الذى سوف يتم نفي الموريسكيين إليه.

ليسوا قتلة بل معتدلين:

لكن البطريرك كان يعلم أن القضية لا تتوقف على معارضات معينة، بل إنها تقبل، وربما تتطلب تطبيق منطق آخر مخالف تمامًا لهذه الطروحات. ويظهر هذا المنطق كمعارضة شديدة تركّز على مفهوم "النباتات الضعيفة"[٤٩]، الذى كثيرًا ما اعتادت روما ترديده. ولأن البطريرك ريبيرا قد تعلم جيدًا كرجل دين وكعالم بالكتاب المقدس[٥٠]، لم يستطع أن يهمل أن هذه الرسالة الكنسية للأسقف والتى تقول "لا تكونوا قتلة

بل معتدلين" .(I Tim,3,) . ولأنه كان فى ذلك الوقت لا يـزال أسـقـفـًا لباداخـوس، فقد انحصرت إسهاماتـه فى محفـل الأسـاقـفـة الذى اجتمـع من أجـل اتخـاذ قـرارات ترينتـو Trento (١٥٦٦) فى دراسة المسئولية التى تقع على عاتق الأساقفة، خاصـة تلك التى تتعلق بعقاب المذنبين، الذى يعتبـر القيـام به واجبـًا مقدسـًا، وإن لم يكن هـو الواجـب الأول، لأنـه يتعلـق بالجسـد أكثر من الروح. "أقول أيضـًا أنـه عمـل لا ينـاسب الأسقف: لأن الأسقـف يجب أن يكون أبًا قبل أن يكون قاضيًا". ولم يكن لدى الشـاب ريبيرا أدنى شـك فى أنـه يواجـه القضية المهمـة والأساسيـة فى حيـاتـه وأن وضـوح هذه الأفكار النبيلـة يبـدو وكأنه قد تم عمدًا كى يكون مصدر قلق لـه فى المستقبـل وحتى لحظـة وفاته. ولم يستمر أى شىء مما سبق، فقد حُرِّمت حتـى العدالـة التى كانت فى ذلك العصـر تُعـد نوعـًا من الرحمة فى دولة المسيحية، "ولكن لنضـع هـذه العدالـة فى منتصف الطريـق، فلابـد أن يتعامل الأسقف بشىء من القسـوة والقـوة، ولكن بعد محاولتـه أشياء أخرى ومعاملات خاصة بالأب"[٥١]. ولقد استمر هذا الشعـار المثالى ساريًا حتى تم إبطاله بشكل ما تحت وطأة الإصلاح المعارض. "أب وليس سيدًا " كان أيضـًا الشعـار الذى تبنـاه القديس كارلوس بوردينو فى ميلانو[٥٢]، ومن الغريب أن نراه يؤكد عليـه، بالتحديد فى بداية مجموعة رسائله التى تبادلها مع ريبيرا[٥٣] .

وقد خضعت القضية الموريسكية فى هذا الموضوع للاختبار، الذى أمامه كان لابد لها من إعطاء شهادة أمام الحياة والتاريخ، وقد كان ريبيرا واعيًا تمامًا على المستوى المعنوى لهذا البديل، ولكن عند وضـعـه على أرض الواقع، كان لابد أن يشكل خيـانة لنظـام العمـل السياسى - الدينى الذى شبَّ عليه والذى على الرغم من كل شىء كان لا يزال يعتقـد أنه مجبر على خدمتـه. فالبطـريرك لن يلجأ أبدًا إلى مراجعـة عميقة لما يحـدث ولا لنظـرية لاهوتية، بل لمعايشة سلمية للدين الذى قاده إلى صراع خطير مع مجتمع كان "مجتمعه"، وكان هذا بدوره يستحوذ عليه. ولم يصل الضغط إلى القوة

التى تقطع الاتجاه المستقيم الذى من خلاله كان إخلاصه الأولى يتأمل ببرود هذه البانوراما التى يشكلها القمع الشديد، ولكنه كان قويًا كى يلوى بعض الحقائق التى تقدمها تلك البانوراما فى بعض النقاط. وليس من السهل إن تدرك ما إذا كان التيار المعارض الداخلى قد انبثق من عقل أم من قلب البطريرك، لأن فى ضمير هذا الجيل الفيليبى (نسبة إلى الملك فيليبى) لا يختلف العقل كثيراً عن القلب (كى نقلل من شان الأخير). ولكن نعم كان واضحًا أن اجتهاده المخلص قد استُبعد مقدماً وكأنه حشرة مزعجة. فقد كان هذا النقد الذاتى المخجل والفاشل قادراً على تعكير صفو تقريره الصادر فى عام ١٥٨٢ بلهجة شديدة، هذا التقرير الذى لم يكف، ولو من باب التزييف، عن إحداث مناخ من الشك الأخلاقى حول نفس الإجراءات التى كان يزعم تقدمها. ولم يكن مصير البطريرك فى كل هذا مصير البطل أو المنتصر، بل على مر الزمن كان مصيره مصير الضحية العظيمة.

احتضار سياسة :

رفض الملك "الحذر" اقتراح "المجلس"، لصالح محاولات جديدة للتبشير بالمسيحية، خاصة من خلال طرح نظام جديد ومناسب للأبرشيات[٥٤]. وقد جعلته هذه السلبية موضع نقد من قِبل المؤيدين للطرد وحتى من قِبل بعض المؤرخين المعاصرين للأحداث، الذين وهم يشعرون بالبلبلة أمام ما يعتقدون أنه خطأ سياسى عظيم، حاولوا البحث عما يمكن أن يخفف من الأحداث (مثل تدخل بعض المحافل الدولية وجماعات الضغط من السادة وغيرها) بما يكفى كى يفسروا تحفظهم الأخلاقى الذى يمليه عليهم ضمير وإحساس فائق بالمسئولية المسيحية[٥٥]. وكما يحلو للمؤيد الأعظم للطرد أن يذكر، أن هذا الطرد لم يتم قبل ذلك بكثير لأن نظرية الحفاظ على الوضع كما كان، قد فُرضت كأمر "كاثوليكى" فى ضمير الملوك الإسبان[٥٦]. وقد كانت العقبة الأخلاقية قاطعة ولم تترك مجالاً أمام بدائل أو حتى محاولات الهروب. وحتى ما يبدو لنا وكأنه رحمة بديلة كان فيه الحدة والشدة التى كانت تبديها وجهة النظر اللاهوتية، ولم يشكل نوعًا من

طيبة القلب والتى كانت بعيدة تماماً عن هذا الصنف من الضمائر. خلاصة القول أن الملك فيليبى الثانى الأقل "فيليبية" من وزرائه، لم يرغب أن يصدر أمراً بالطرد، الشىء الذى أحدث استياءً لدى معجبيه حتى يومنا هذا(٥٧).

ومن وجهة نظر سياسية صحيحة، أبدى ريبيرا تحفظًا على الاستمرار فى القيام بحملة شخصية تحت وطأة ظروف يعلم جيداً أنها غير مواتية، فإلى جانب قضية الضمير، كانت الصعوبات المتزايدة التى واجهها فيليبى الثانى تعمل دون اتخاذ إجراءات متعجلة، وسط سلسلة لا تنتهى من الاجتماعات والمذكرات والمراسيم والمنشورات، وانتظار لرسائل البابا واجتماعات للبلاط الملكى ومداولات لمجلس الدولة. فى هذه المرحلة الأخيرة طلب ريبيرا تأييد الملك كى يقوم بحملة أخيرة من الوعظ والتبشير، والتى سوف يُحذر فيها كلاً من السادة ورعاياهم من الموريسكيين بأن هذه المرحلة من التبشير ستكون فرصة أخيرة(٥٨). ولم تكن فكرة النفى أثناء ذلك قد ماتت كلية، بل تم حفظها حتى حين. ولم تتخل سياسته المتعرجة أبداً عن الإفصاح عن فكرته القائلة بطرد الموريسكيين الفالنسيين إلى قشتالة فى مواجهة حذرة مع مدريد(٥٩)، فى الوقت نفسه الذى كان صبره قد فرغ فى فالنسيا فى محاولات تبشيرية مستمرة والتى كانت تفشل الواحدة تلو الأخرى. بينما استمر مجلس الدولة، مع قدراته العسكرية، يميل نحو الحلول المتشددة، ومعتمداً على اجتماعاته ومشاوراته، كان هناك منْ يدعو إلى البدء فى المرحلة التنفيذية للطرد وذلك عام ١٥٩٥(٦٠). وتشكلت فى ظل هذا التردد والتخبط سياسة عاجزة ومحتضرة فقدت المصداقية، والتى كانت تحتاج إلى إعادة توجيه. لقد مرَّ كل من الموريسكيين والمسيحيين الأصلاء بنفس الطريق المسدود.

قرن جديد، وملك جديد، وأجواء جديدة:

بالطبع، لم تمر الأعوام سدى. فقد كان هناك جيل مثقف جديد نضج فى صمت فى نهايات حكم الملك فيليبى الثانى وخلال القرن السابع عشر. وقد فتح هذا الجيل الباب أمام مفهوم يقول إن الحكم هو علم "سياسى"، وقد تزايدت بينهم أفكار تاثيتو

وكأنها نوع من التمويه لأفكار ميكيافيلى وكان على وشك أن يولد فى إسبانيا تيار من رجال يحملون على عاتقهم حل المشاكل السياسية والمالية وغيرها[٦١]. لقد كان ماثلاً فى عقولهم جميعًا النموذج الذى قدمته فرنسا عندما استطاعت أن تعثر على مخرج "سياسى" للدم المسفوك أو المشكلة التى لا حل لها لحروبها الدينية، وذلك عن طريق حرية العقيدة التى طالب بها مرسوم نانت فى عام ١٥٩٨[٦٢]. وقد بدأت تصل إلى الآذان أصوات قلقة شملت صوت مارتين غونثاليث دى ثيوريفو وكريستوبال بيريث دى إيريرا وبدرو دى فالنسيا والراهب أغوستين سالوثيو وغيرهم[٦٣]. وقد أثرت فى كل هؤلاء – فيما يتعلق بالموريسكيين – التجربة المريرة التى أعقبت تشتت الغرناطيين فى عام ١٥٧٠ . وعلى الرغم من أن أحداً منهم لم يجنح نحو إطار قمعى من وجهة نظر ليبرالية حالية، إلا أنهم قد وجهوا أفكارهم نحو مفاهيم متعددة ومختلفة[٦٤] وقد ظهروا متفقين فقط حول ضرورة القضاء على السياسة الفاشلة لدى البعض والساخطة لدى البعض الآخر. وفى تلك الأجواء، كان يتم الاستعداد لتوجه متشدد جديد للقضية الموريسكية، وكان هناك تنوعُ كبير للأفكار، مع الأخذ فى الاعتبار عدم ترك الطرق التى تم اتباعها مع القضية تركًا كاملاً. فإعادة تقييم المهن الموريسكية وإصلاحها، والتراجع عن وصم الموريسكيين بالعار، والسماح لهم بشغل بعض الوظائف الحكومية المتواضعة، كل هذا ظهر على شكل مكاتبات موجهة إلى قلة مختارة وقلقة من الجمهور[٦٥]. وأكثر من كل هذا كان يمكن أن يظهر فى المحادثات الخاصة، والتى كانت تطل خلالها بالتأكيد بعض الصيغ الأكثر جرأة. ولقد تأثر نظام الطرد الذى وُرِثَ عن الحكم السابق فى أساسياته، ونفس الشئ حدث بالنسبة للثمن، المعتاد فى مثل هذه الأحوال، ألا وهو ظهور رد فعل قوى. وإلى جانب خطط حل المشاكل المالية وغيرها بشكل منطقى، والذى يفتح الباب أمام إصلاح متطور وحتى أمام مشروع من المصارحة الإسبانية (هناك منْ يحاول أن يجعل من مدريد أمبيريس أخرى Amberes) [٦٦]، كان هناك أيضاً تطور لنوع من التشدد المناهض للإسلام والذى لم يتجاوز حدوده تحت حكم فيليبى الثانى. وفيما يتعلق بالقضية الموريسكية فقد بدأ يظهر إنشقاقُ بين مدريد، (التى استمر مجلس الدولة بها يميل شيئًا فشيئًا نحو الخط المتشدد) وبين فالنسيا،

حيث الوسائل ذات الطبيعة الكنسية (مناصب دينية، محاكم تفتيش، رجال دين) كانت تقف على العكس إلى جانب الأفكار التوفيقية[٦٧].

مذكرات عامى ١٦٠١، ١٦٠٢:

ويقوم البطريرك بتغيير ديناميكية هذا التدفق الحائر أو هذه النقطة الميتة من خلال مذكرتين جديدتين، كثيراً ما تم ذكرهما ولكن لم تخضعا أبداً لأى دراسة نقدية[٦٨]. وكالعادة تميز البطريرك بالفطنة فى تعامله مع الأحداث، فأمام تغير المناخ الذى صاحب حلول القرن الجديد تعامل بحذر شديد، لأن أى مخرج غير مدروس للقضية الموريسكية كان لابد وأن يعنى فى ذلك الوقت تقدماً حاسماً للنزعات والاتجاهات "السياسية". وعلاوة على ذلك فقد كرّس ليرما نفسه لوضع خطة واسعة للانفتاح الدولى موضع التنفيذ، بينما أدرك ريبيرا أن عليه أن يعمل بقوة ضد أى محاولة "لمد اليد"[٦٩] نحو الموريسكيين، أى ضد أى بديل سلمى يمكن أن تسمح به هذه القضية. وقد اعترف بذلك بوضوح أول هذه المستندات التى أرسلت إلى الملك فى نهايات عام ١٦٠١[٧٠]، بعد العمل النحس الذى قامت به إسبانيا ضد الجزائر، وقد علق ريبيرا بخجل على موقف الموريسكيين الذين يرغبون فى "العيش فى ظل حكم يكفل لهم الحرية الدينية"، ولهذا فهم على استعداد للتحالف مع أى سلطة غريبة تكفل لهم هذه الحرية، "ونرى أنه عند ازدهار التيار السياسى فسوف يسمح هذا التيار لرعاياه ولأبنائه أن يعتنقوا الدين الذى يرغبون فيه"[٧١]. والحق أن هذه الوثيقة كانت شديدة اللهجة فقد رفعت شكواها ضد المسلمين الذين يخفون إسلامهم، "والذين عند الحديث عنهم، لا يجب أن نطلق عليهم لقب موريسكيين، بل مسلمين"[٧٢]. فالخيانة وروح التآمر لديهم تقودهم للسلوك كأعداء طبيعيين مستعدين للتحالف مع أى عدو خارجى للديانة المسيحية ولإسبانيا. فشعب فالنسيا المسيحى الطيب يعيش تحت وطأة القلق من أن يُذبح على أيدى الموريسكيين فى أى وقت، بينما يخشى هو نفسه من أن يرى فى شيخوخته نبوءة "ضياع إسبانيا" وقد تحققت من جديد. لقد فشلت كل محاولات تعليم

المسيحية وصارت سلبية الملوك الإسبان السابقين لا تفسير لها. فإذا كانت الحملة ضد إنجلترا في الماضي وكذلك ضد الجزائر في الوقت الحالي قد فشلتا، فذلك لأن الله قد أراد أن تُحارب الهرطقة في عقر دارها قبل أن تحارب في الخارج. لقد عمل كل شيء على الإسراع والتعجل في وضع حل نهائي لكل هذه الأخطار القاتلة وقد استخدم البطريرك لغة مناسبة يعرف الجميع مغزاها الحقيقي.

في الثامن من فبراير لعام ١٦٠٢ مدح ليرما هذه الوثيقة "كأفضل شيء رأته عيناه"[٧٣]. أما كاهن الاعتراف الملكي الراهب غاسبار دي كوردوبا فقد صرح بأنه قد أصابه الذعر "عند قراءته لهذه الورقة الأولى لريبيرا وبأنه على استعداد لإثارة هذا الموضوع. وقد هنأه الملك فيليبي الثالث على غيرته، ودعاه إلى عرض إشاراته المبهمة نحو حلول "لينة ومفيدة"[٧٤] بشكل أكثر تفصيلاً، خاصة وقد أعلن أنه يحتفظ بها داخل صدره. وقد تناولت مذكرته الثانية (٢٤ من يناير لعام ١٦٠٢)[٧٥] هذه الحلول التي اقتصرت فقط وبشكل صريح على الطرد، وعلى إجراء بديل آخر، يتأرجح، لسوء الحظ، بين استعباد الموريسكيين أو إبادتهم. فأجزاء كثيرة من "العهد القديم" وكذلك بعض نماذجه تعمل على الاقتناع باستئصال هذا الشعب، وبنفي كل منْ يفوق السبع سنوات عمرًا، على الرغم من أن ذلك يعني ضمنيًا أن " ذبح هؤلاء القوم سيُحدث رعبًا وحزنًا عامًا"[٧٦]. فالجرم الذي ارتكبه الموريسكيون هو جُرم عام، جماعي وواضح، ولهذا "فالمهمة يتم القيام بها بسهولة، ودون شك أو ريبة ضمير، دون غضب عام أو خاص من قبل الممالك"[٧٧]. وفي رد منه على المعارضة المستمرة، أغضبه أن يُطلق عليهم اسم "النبات الضعيف" وهم ليسوا سوى "أشجارًا هرمة، مليئة بالخيانة والهرطقة"[٧٨]. وأي صنف من النباتات الضعيفة يشكله هؤلاء القوم الذين قضوا ثمانين عامًا من الردة والإلحاد؟.

تطورات جديدة للبطريرك:

وقد قدمت أيضًا هذه الورقة الثانية بعض الأشياء ذات الأهمية العظيمة. أولها ذلك الانقسام والتفرع الذي، بعد الدفاع المستميت عن الطرد المطلق والعام، ميز بين

الموريسكيين التابعين للأمراء وهؤلاء التابعين لسادة أقل مقامًا، ويعنى هذا الإشادة بسياسة مختلفة تطبق مع الموريسكيين القشتاليين والموريسكيين التابعين للتاج الأراغونى. وقد كان القشتاليون يشكلون خطورة أعظم، وذلك لانتشارهم وتمتعهم بالحرية، ولذا وجب نفيهم الى الخارج دون تمهل أو تأمل، فى حين كان الأراغونيون أكثر خضوعًا وإيمانًا بالمسيحية. وفى معارضة لأى تشخيص قديم أو حديث، كان ريبيرا يعتقد أن القشتاليين هم بمثابة خميرة شريرة لكل الشعب الموريسكى. ولهذا، على الرغم من أن الأراغونيين كانوا مثلهم متهمين، إلا أنهم كانوا واعدين بالنسبة للعمل التبشيرى، خاصة عند رؤيتهم الإجراء الشديد المستخدم ضد أقاربهم، ولهذا:

> من الخير الروحى للمسيحيين، لكى يروا إسبانيا مسيحية خالصة لهم، أن يتخلصوا من الموريسكيين القشتاليين، الذين اجتهدوا معهم، واضعين فى الاعتبار أنهم سوف يزيدون فى العدد لو نقص عنهم هؤلاء؛ وهكذا سوف نجد أنهم أصبحوا أسهل فى تقبلهم للعقيدة المسيحية(٧٩).

وقد اعتمد ريبيرا على ذكائه الذى كان بمثابة قشة النجاة، التى تمسك بها من جديد كى يستمر المرسوم على الأقل فيما يتعلق بفالنسيا. فقد استخدم الموريسكيين القشتاليين كمانعة صواعق، كى يحتفظ بأولئك الذين يتبعون التاج الأراغونى، لصالح السادة ولصالح قاعدة اقتصادية لتلك الممالك. وبالطبع كان هذا التحديد اتجاهًا سياسيًا مشوشًا وحائرًا ومرفوضًا، وقد فتح الطريق فى ذلك العصر لتفسيرات متطرفة ليست فى صالحه، ووصف فيما بعد بالعبثى من قبل دارسين على درجة عظيمة من المسئولية(٨٠). فى ذلك الوقت كانت فالنسيا مركزًا للقضية الموريسكية، وكان واضحًا أنه دون طرد الموريسكيين الذين يعيشون فيها لن يكون هناك معنى لطرد غيرهم من الممالك الأخرى. وكان هذا مفهومًا لدى البطريرك بوضوح ولأسباب قوية، والتى ربما لم يعترف بها حتى لنفسه. فى الوقت الذى كان فيه

يتحرك من أجل حلول نهائية كان يقول عنها "آخر حل"، كان يكره في الواقع فكرة تأمل خروج الموريسكيين الفالنسيين من النافذة، وقد عمل على استبعاد هذا النفى بكل قوة. وبعيداً عن شبهة التقلب يمكننا القول أنه هنا كان ينفذ وعده بتقديم وسائل "لينة" (للموريسكيين) و"مفيدة" (للسادة والبارونات)، إلى جانب مكاسب عظيمة وهائلة لملكة فالنسيا.

وقد أتت تلك "الورقة الثانية" بشيء جديد آخر ألا وهو تعديل هام لما يتعلق بالجانب القانوني. لقد تشبث ريبيرا بفكرته القديمة التى ترى عدم ضرورة وجود أى شكل من المحاكمة فى هذه القضية، وذلك نظراً لمدى شرعية "الإجراءات القانونية"، عندما تكون الجريمة واضحة وعندما تكون هناك أسبابٌ قوية تدفع لاتخاذ هذا السلوك. وعلى العكس من ذلك يرى الآتى:

> كم هو هام أن يكون عقاب الهرطقة والردة قائم على القضاء الكنسى، فقد يكون هناك ترددٌ فى نفيهم خارج البلاد .... عندما نعترف بسلطات رئيس محكمة التفتيش، وفى حالة عدم كفاية هذه السلطات، يجب اللجوء إلى قداسة البابا من خلال اللجنة: التى لا يستطيع قداسته سوى الاعتراف بها، عندئذٍ تقومون جلالتكم - يجبركم على ذلك الحق الطبيعى والإلهى - بتحرير الممالك من هذا الخطر الواضح وطرد منْ يتسببون فى الضرر العام والخطير من أراضيكم[81].

ولابد من أن يتم الطرد وفقًا للنموذج الصارم الذى اتخذه الملوك الكاثوليك مع اليهود. وهذا يعد مغالطة عظيمة، لأن هؤلاء اليهود لم يكن لديهم فى عالم المسيحية أية إقامة شرعية إلا من خلال ما كانوا يحصلون عليه لقربهم من الملوك، فى حين كانت تبرز عقبة فى طريق الموريسكيين تعمل على البطء فى تنفيذ الطرد الجماعى لهذا الشعب ألا وهى امتثال هذا الشعب للتعميد.

ضمير مضطرب:

كيف يمكن الحكم على هذه المذكرة الجديدة؟ إن طرحها فى مجموعه يشهد لها بارتفاع مستوى التأمل فيها، وقد أخذت الأمور تبدو أكثر تعقيداً، وأخطاء البطريرك التى ارتكبها فيها أكثر وضوحًا، مثل ذلك الخطأ الخاص بالسلوك تجاه اليهود عام ١٤٩٢[٨٢]. إن اقتراحه اتخاذ إجراء طرد اليهود كنموذج يُحتَذى به يبدو أحيانًا أشبه بالحلم بما قام بـه هذا النفى عنـدما فتـح مجـالاً أمام التحول إلى المسيحية، ولكن ما حدث هنا لا يمكن أن يتكرر فى حالة الموريسكيين. ولم يكن أقل خطأ عندما قام حسابه للأشياء على الاستعداد الطيب للبابا أو للحبر الأعظم، لأنه لم يأخذ فى اعتباره أن العالم ليس هو إسبانيا فقط، ولم يستطع أيضًا أن يتخيل أن العقيدة الكاثوليكية ما هى إلا ثوب تم تفصيله حسب مقاييس ملوكها. وقد كان عدم تحميل مشروعه أضراراً شعبية أو خاصة، إلى جانب عدم "إغضاب" الممالك - ولنتذكر فالنسيا - كان مجرد هروب من الواقع، لا أحد يستطيع (حتى البطريرك شخصيًا) أن يأخذه مأخذ الجد.
وفى كل ما يتعلق بوضع الموريسكيين الفالنسيين فى مكانة خاصة فقد كان البطريرك يصيبه قلق الضمير وسيطر عليه، وهذا الضمير المضطرب وإن لم يظهر واضحًا تحت الضوء إلا أنه يعادل جرعة من عدم الصراحة أخذت تفيض شيئًا فشيئًا حتى وصلت إلى تشوش عقلى واضح. ولكنه بوضوح كان خداعًا غير مذنب فيما عدا مع نفسه فقط، وكان وليد الكراهية الأولية نحو أسلوب التحليل الذى ألقت به أرضًا كل سياسة مناهضة للإسلام منذ أيام ثيسنيروس. وقد أدى الاعتراف بالفشل لقرن من الإبادة والعنف، كى نتخلى عنهما، إلى المطالبة بالحرية الدينية وفقًا للأفكار "السياسية" لذلك العصر (التى كثيراً ما حاربها أصدقاؤه اليسوعيون) وليس طرحًا مختلفًا لقضية التنصير. وقد وجد نفسه وهو ابن طيب لإسبانيا ولفيليبى الثانى ليس قادراً على تأمل أية "انتكاسة" لنظرية الراهب إيرناندو دى تالابيرا فى غرناطة، وقد بدا له التوقف عن قمع الموريسكيين وكأنه اعترافٌ رسمى بالإسلام على أرض إسبانيا. كان ريبيرا ضحية لازدواجية، لا مهرب منها، ولا يريد الاعتراف بها. كان يخدع نفسه وهو على

وعى وفى كل مرة بشكل أكبر. ولم يكن أسقف فالنسيا، الذى أعمته أوهـام إسبانيا فى عصره والذى يبعث شعوره بالحيرة والشك على الشفقة، لم يكن حقًا، منافقًا على الإطلاق.

البدء فى تنفيذ طرد الموريسكيين:

لم يكن لتناقضات البطريرك أو تردده أى وزن لدى سلطة مركزية تجنح مقدمًا نحو الحلول العنيفة، إلى جانب التأييد القانونى واللاهوتى والمعنوى لطرد الموريسكيين. وقد كانت ورقة ريبيرا الأولى سببًا عاجلاً (كما ذكر هو فى وثيقته)[٨٣] لاجتماع مجلس الدولة فى الثالث من يناير عام ١٦٠٢، ذلك المجلس الذى صوّت واقترح على الملك طرد الموريسكيين. أما المذكرة الثانية، والتى تسلمها بعد ذلك بعدة أيام فقد أثرت فيه تأثيراً شديداً "فقد قرأها الملك وأعاد قراءتها مرات عديدة"[٨٤]. وبعد دراسة سطحية، استبعدت فكرة بدء الطرد بموريسكى قشتالة[٨٥]، تمامًا مثلما حدث أيضًا فى اللحظة الحاسمة عام ١٦٠٩ . وقد بدأ جهاز الدولة فى اتخاذ الإجراءات التنفيذية الضرورية، والتى استمرت على نفس حالها دون تغيير حتى استعادت نشاطها مرة أخرى فى أيام النفى العام.

منْ يعتقد أنه مع كل هذا قد "انتصر" البطريرك أخيراً، لا يعرف شيئًا عن العادات السياسية لعائلة أوستريياس الملكية، بكل خططها ومماطلاتها التى لا تنتهى. وقد أدى اقتراح عام ١٥٨٢ (مع عدم نضجه وقلة تعقله)، كما هو معروف، إلى تبنى سياسة مختلفة تمامًا. وقد توقفت أيضًا اتفاقية عام ١٦٠٢ لمدة تزيد عن سبعة أعوام وأسباب ذلك واضحة وقوية. إن أهمية القرار وخطورته كانت تثقل عاتق المناصرين له، كما وضح ذلك من خلال عملية التصويت التى جرت فى الثالث من يناير لعام ١٦٠٢ . وقد لاحت فى الأفق الشكوك الأخلاقية الدائمة، والتى كانت تسعى حثيثًا نحو توقعات جديدة ونحو بدائل أخرى، على الرغم من خداعها وبعدها عن الواقع. فقد كان دوق ليرما نفسه والراهب غاسبار دى كوردوبا يريان "أن قضية طرد شعب جرى تنصيره

إلى أرض عربية هى شئ فظيع لأننا بذلك نجبرهم على الإسلام". ولهذا فقد أشار عليهم العقل بأن لا يجب المضى قدمًا دون "إخبار قداسة البابا بما يفكر هؤلاء الناس فى عمله"[٨٦]. وقد كان فيليبى الثالث يفضِّل فى ذلك الوقت الطريق الوسط لتنفيذ الطرد بطريقة غير مباشرة، من خلال المسئول العام عن محاكم التفتيش[٨٧]. الذى ربما لم يتكهن به أحد فى ذلك الوقت كان هو الصعوبات المتوقعة والتى لم تكن ظاهرة مرئية أمام العين. وبعيداً عن اللطف، أكد البابا باولو الخامس وصف الموريسكيين بالنباتات الضعيفة، وذلك فى مراسلاته البابوية عام ١٦٠٦، التى طالب فيها وعلى عجل باجتماع كنسى فالنسى، لم ينعقد سوى فى مارس من عامى ١٦٠٨ - ١٦٠٩ والذى فيه رفض كل من أسقف سيغوربى وأورويلا وحتى عضو من محكمة التفتيش المحلية، رفضوا أى نوع من الإدانة الجماعية للموريسكيين[٨٨]. وقد تم تنفيذ الطرد عام ١٦٠٩ كإجراء مدنى خالص ودون علم تام من البابا، الشئ الذى أحدث حُنقًا فى روما والذى أصبح فيما بعد "نقطة سوداء" ضد ريبيرا عند تعيينه[٨٩].

الراهب خايمى بليدا:

إذا كنا لا نزال نجهل تفصيلات كثيرة خاصة بهذه المناورات الدبلوماسية، فمن الممكن أن نعيد تشكيل جوهر هذه المناورات من خلال ما كشف عنه عمل هام وخطير، يُعد مرجعًا وشاهداً استثنائيًا لمظاهر خاصة بالطرد، قام به الراهب الدومينيكى خايمى بليدا، مؤلف "تاريخ المسلمين فى إسبانيا" (بالنسيا: فيليبى ماى، ١٦١٦) لمدح الطرد المظفر ومنفذيه. والراهب بليدا من مواليد الخميسى **Algemesi**، من عائلة متواضعة تمتد بعض جذورها إلى مدينة سلمنكا[٩٠]، وقد كلفه البطريرك ريبيرا بالعمل كرئيس لأسقفية موريسكيى قرطبة، وهو لا يزال شمَّاسًا فى عام ١٥٨٥ . بعد فترة زمنية قصيرة أصبح بليدا راهبًا دومينيكيًا وشغل مناصب كهنوتية أخرى، وتولدت لديه أثناء ذلك كراهية شديدة تجاه الشعب الموريسكى الذى كان يراه حالةً ميئوساً من علاجها. ويحق لنا القول أنه قد ارتبط بعلاقة وثيقة مع ليرما وذلك بداية

من عام ١٥٨٥ وكوّن الاثنان معًا تحالفًا صليبيًا خاصًا ضد الموريسكيين. وقد قام فى عـام ١٥٩١ بأول ثلاث رحـلات له إلى رومـا كى يرفع شكواه، دون إحـراز نجـاح، إلى البابا من الموقف الدينى الحقيقى لهؤلاء القوم. وعلى الرغم من أن ليرما قد اقترح أثناء إدلائه بصـوته عـام ١٦٠٢ إرسـال أحـد رجـال الدين الإسـبـان إلى البـابا فى مـحاولة للحصول على موافقته، إلا أنه انتهى به الحال بأن عهد إلى بليدا بهذه المهمة دون أن يكون لائقًا بها، وربما يرجع ذلك إلى عدم وجود آخرين مستعدين للقيام بهذه المهمة المزعجة. وقد استطاع الأحبار والمحكمة الكنسية فى ذلك الوقت مداراة كراهيتهم بالكاد لهذا النوع من المشروعات، وبليدا يؤدى بطريقة مسرحية حركاته المتقنة ما بين عـامى ١٦٠٣ و ١٦٠٨، وعلى الرغم من خطابات التوصية التى بعثها ليرما، والدعم الذى أبداه بعض الكرادلة الموالين لإسبانيا، فقد قوبل مشروع بليدا بالسخرية من قبل البابا كليمنتى الثامن، وعامله رئيس القصر المقدس (وهو فالنسى لزيادة الإيضاح)[٩١] على أن ما يقترحه هو نوع من الهرطقة، وقد أسيئ استقباله حتى لا يعاود الظهور مرة أخرى فى المدينة المقدسة، وهو الأمر الذى تكرر بعد ذلك بسنوات دون الحصول على نتائج أفضل. ووجد بليدا فى روما مقاومة حقيقية، وقد صوّر نفسه شهيدًا فى سبيل تنفيذ طرد الموريسكيين. ولهذا لم يعمل على إخفاء النقد الجاد الذى لاقته عريضته الموجهة ضد الموريسكيين، ففى روما لا يزالون يؤكدون التحفظات التى أبداها البابا لويس دى لا بونتى الأول وهـو يرفض إعطـاءه الإذن باسم مجلس الحكم الملكى. ولهذا لم تنشر خطبته اللاذعة ضد الموريسكيين حتى عام ١٦١٠، عندما أصبح كل شىء مناهضًا لهم، وقد قام بكتابة عمله "تاريخ المسلمين فى إسبانيا" بدعم وإعانة رسمية من مدريد.

ويزهو بليدا بأنه احتفظ دائمًا بعلاقة شخصية وثيقة مع ريبيرا. بل إنه أيضًا يعطى انطباعًا بأنه كان الملقن الشخصى لأوراق ريبيرا التى ظهرت ما بين عامى ١٦٠١ و١٦٠٢، على الرغم من اختلافه معه حول رغبته التلطيفية الخاصة بعدم بدء تنفيذ الطرد بموريسكيى فالنسيا[٩٢]، وهى آراء يفندها دائمًا حيث تضعه فى موضع النقد. والحق أنه لم يدارى عدم حصول الطرد على التأييد المناسب، فبالفعل كانت هناك

عراقيل تبرز فى كل مكان معارضة للنفى الجماعى. وقد عبر عن أساه وشعوره بالمرارة لأنه خلال تلك السنوات كان "النظام المحافظ" هو الفكر الذى يمكن اعتباره صحيحًا، بينما كان رأى العلماء والمثقفين واقعًا تحت تأثير فيروس "السياسة"، أى تحت تأثير الأفكار العقلانية لميكيافيلى وبودينو. وعلاوة على ذلك، فقد كان الكهنة القائمون على الاعترافات الملكية معارضين لفكرة الطرد(٩٣). أما أسوأ هزيمة تلقاها بليدا فقد حدثت عندما رفض رئيس محكمة التفتيش، الكاردينال نينيوغيبارا توجيه إدانة جماعية للموريسكيين(٩٤). لقد كانت الشكوى الدائمة من هؤلاء الموريسكيين شيئًا وتحمل مسئولية نفيهم أو إبادتهم شيء آخر، تلك المسئولية التى تقريبًا لم يكن هناك أحد مستعدًا لتحملها. وكما قال كاتب السيرة الذاتية لريبيرا، قديمًا:

> لقد كان طرد الموريسكيين مهمة تقشعر لها أبدان العقلاء:
> فقد أراد أحد الآباء وكذلك ثلاثة ملوك البدء فى تنفيذها، ولكن الصعوبات
> الكثيرة والقوية التى اعترضت طريقهم جعلتهم يعدلون عن الفكرة،
> ولذا لم تخرج هذه الفكرة من حيز الخيال إلى حيز التنفيذ(٩٥).

لقد كان بليدا مقتنعًا بما يسببه موضوع الموريسكيين من غيرة فى نفوس الإسبان، لذا فقد كرَّس مجهوداته لإقامة جمعية أو جماعة من النشطاء أطلق عليهم لقب الصليبيين وكان قائد هذه الجماعة فى فالنسيا هو المطران نفسه(٩٦).

أعوام الاضطراب:

يبدو أن اتفاقية طرد الموريسكيين قد طُرحت جانبًا تمامًا فى أوقات معينة خلال تلك السنوات السبع. ويتذكر بليدا بأسى كيف أن الملك فيليبى الثالث وهو فى زيارة إلى فالنسيا عام ١٦٠٤ لعقد جلسة البلاط الملكى لم يرغب فى الاستماع إلى ريبيرا (وكان فى ذلك الوقت نائبًا للملك هناك) وهو يحدثه فى أمر الموريسكيين، بينما أنصت، على العكس من ذلك، إلى أسقف سيغورى فيليثيانو دى فيغيروا، الذى كان واحدًا

من المؤيدين للحلول السلمية[٩٧]. ولم ينشغل أيضًا البلاط الملكى بهذه القضية، سوى من ناحية إبداء الأسى على الكارثة الإدارية المتوطنة والتى تعرقل نهوض وأداء رئاسة الأبرشيات[٩٨]. وكان دائمًا ما ينتاب الشك نفوس البعض حول جدوى تعميد الموريسكيين، وهم يعلمون بأنه سوف ينتهى بهم الحال كمرتدين ومارقين، وإذا كان البطريرك قد أبدى تأييده لهذا العمل (حسب منكراته فى عام ١٥٨٢) فقد كان هذا، على الأقل، كى تفوز السماء ببعض الأطفال الذين لقوا حتفهم قبل هذا التعميد[٩٩]. وقد زادت تحفظاته وتضخمت حول هذا الموضوع فى لحظة كتابته مذكرته الحاسمة لعام ١٦٠١[١٠٠]. ومن ناحية أخرى، كانت فكرة عدم إجبارهم على التعميد تنطوى على تناقض شبيه بما تطرحه فكرة إعادة تنشيط مرسوم التدجين[١٠١]. وبالطبع فإن ثمن "عدم إجبارهم" على القيام بواجبهم نحو الكنيسة وتركهم ليعيشوا كمسلمين كان يتطلب فرض ضرائب باهظة عليهم وقوانين جنائية "سوف تقضى فى البداية على ثرواتهم ثم فيما بعد على أرواحهم"[١٠٢] (وهذا يعنى الإبادة من جديد)، وهذا طريق طويل ولن يكون سهلاً الحصول على موافقة البابا. خلال تلك المرحلة لم يتوقف ريبيرا عن دراسة الحل البديل الذى أطلق عليه حينئذٍ "الحل السياسى" القائل بإعطاء الموريسكيين حريتهم الدينية. وبالطبع، كان مجرد الإعلان عن هذا الحل البديل يحرك فيه نفوراً لا يمكن تحمله، ولهذا فقد انتهى به الحال برفضه هذا الحل معتبراً إياه أكثر البدائل خطورة: "فالمتاعب التى سيجلبها إطلاق الحرية الدينية لهؤلاء الموريسكيين سوف تُرى على بُعْد آلاف الأميال"[١٠٣]. بالفعل كانت البدائل الواقعية تنحصر بين طرد الموريسكيين وبين تركهم فى سلام إلى الأبد هم وما يعتنقون، وقد عبر ليرما عن هذا فى مباحثاته فى الثانى من يناير لعام ١٦٠٢ عندما أكد على أن "إما القضاء عليهم وإما أن نهديهم حق العيش فى سلام"[١٠٤].

غروب شمس البطريرك:

لم يُعرف أيضًا أن البطريرك قد عدل أية فكرة من اقتناعه السابق خلال تلك المرحلة التاريخية. فقد عانت أفكاره السياسية الخاصة من تقلبات كثيرة. وقد أدى

رفضه لبعض المعايير التى وضعها ليرما فى جلسات البلاط الملكى عامى ١٦٠٣ و١٦٠٤ إلى عزله عن ولاية فالنسيا، وقد شغل منصبه، فى إشارة صحيحة، ماركيز بياميثار، أخو ليرما. أما ريبيرا - وهو أسمى من هذه الأجواء الجديدة من المصالح والرشوة - فقد مر بفترة من الاختفاء أو على الأقل المكوث فى الظل، وتحولت إلى معارضة صريحة عندما ارتفعت الأصوات مطالبة بالسلام مع فرنسا وانجلترا على أرض الواقع وفقًا لخطط ليرما، أليس هذا دليلاً على استسلامه "لجماعة السياسيين" ؟[١٠٥] وخلال وقت قصير أصبح مسئول الاعتراف الملكى والجنرال الدومينيكى خيرونيمو خابيير[١٠٦]، هو الشخصية الدينية ذات التأثير العظيم على البلاط الملكى، وكان ذا خصائص معارضة تمامًا، بطبيعته، للجناح العسكرى لريبيرا. وقد مكث ريبيرا فى فالنسيا قويًا ووحيدًا دون أن يشير أى شئ خلال تلك الفترة إلى أى تغيير فى موقفه الداعم والمؤيد لفكرة الطرد. وعلى الرغم من أن عملية التصويت الرسمى التى جرت فى يناير من عام ١٦٠٢ كانت نتيجتها لصالح الطرد، إلا أن وصول تلك الفكرة إلى حيز التنفيذ قد ظل بعيدًا بمرور الوقت. وقد قام ما يُطلق عليه "باجتماع الثلاثة"، والذى انعقد تحت رعاية الكاردينال خابيير، قام بدراسة خيار النفى كاقتراح متوافق مع أفكار البطريرك، إلا أنه قد رفض هذا الاقتراح فى جلسته فى التاسع والعشرين من أكتوبر لعام ١٦٠٧[١٠٧] . وقد أعادت وفاة خابيير المفاجئة فى سبتمبر من عام ١٦٠٨ التأثير إلى ريبيرا وحرمت فى الوقت نفسه الموريسكيين من أى أمل. فبعد وفاته بأيام قليلة أرسل الملك إلى ريبيرا برغبته فى "وضع نهاية" للمفاوضات حول الموريسكيين، فعدم تطور الموضوع كان بسبب إصرار الكاردينال "الورع" على بعض الإجراءات التسويفية[١٠٨] (يقصد عقد مجلس المطارنة الإقليمى الفالنسى على عجل بدعوة من البابا باولو الخامس). من الواضح أنه، على الرغم من بعض الاختلافات الأخرى، لم يتوقفوا فى بلد الوليد Valladolid عن اعتبار البطريرك ريبيرا الرأس المدبر للاتجاه المتشدد الذى يقترح النفى. وعلى الرغم من أن الأسقف قد استبد به الغضب لوجود التجار والبحارة المارقين فى الموانئ الإسبانية، فإن السلام مع قوى الشمال يمكنه إفساح الطريق أمام عملية الإقتلاع، والذى دعا إليه بتأمل ولطف السكرتير أندريس دى براوا فى ذلك الوقت.

المرحلة النشطة فى عملية طرد الموريسكيين:

ربما أخذ الموقف يزداد غموضًا كلما اقترب الزمن من الموعد الذى حدده القدر فى سبتمبر من عام ١٦٠٩ . فى الثلاثين من يناير لعام ١٦٠٨ عاد مجلس الدولة(١٠٩) ليؤكد من جديد على نفس الاتفاقية التى تم التصويت من خلالها لصالح طرد الموريسكيين. واستنادًا إلى قاعدة من الأسباب الدائمة، اتخذ القرار بالبدء بطرد موريسكيى فالنسيا وكان واضحًا أن الدفع الحاسم للقرار يقوم به الآن دوق ليرما(١١٠)، بعد أن طرح جانبًا تحفظاته السابقة وتردده حول "القضاء عليهم". وقد وجد الكاردينال خابيير نفسه وقد سحبه التيار ذلك اليوم من خلال الرأى العام نحو نوع من التصويت غامض المعالم أو المشروط، وكان لديه التصميم حتى تلك اللحظة على أن التحول إلى المسيحية لم يكن دائمًا يسير فى الاتجاه الصحيح، والذى على الأقل قد بُذلت فيه أقصى الجهود لتحقيقه حتى يوم النفى العام. إلى جانب ذلك، كتب الملك فى خريف عام ١٦٠٨ إلى ريبيرا وإلى نائبه لويس كاربيو دى توليدو، ماركيز كاراثينا Caracena، كى يقوما بحملة تبشيرية أخرى وفقًا لخطة الراهب الأصغر الأب أنطونيو سوبرينو، "بحيث يتم ذلك خلال عام ١٦٠٩ "(١١١). وأكثر من ذلك، وعلى الرغم من أنه كان من أجل الحفاظ على الشكليات، كما أكد بليدا(١١٢)، فقد تم انعقاد مجلس القساوسة الإقليمى فى فالنسيا من نوفمبر من عام ١٦٠٨ إلى مارس من عام ١٦٠٩ ولم يستطيعوا الحصول من خلال هذا الاجتماع على أية إدانة بالمروق للشعب الموريسكى(١١٣) وكان ذلك يعنى هزيمة الأفكار المتشددة التى كان يدعوا إليها المطران. وبقدر معرفتنا بهذه الأفكار لم تأخذ حتى حقها فى الانتشار فى هذا الاجتماع. وقد أثقل عاتق هذا الاجتماع الكنسى خطابات البابا باولو الخامس، التى أشار إليها بسوء نية بليدا (الذى لديه الرغبة فى إلصاق تهمة محاباة الموريسكيين للبابا نفسه) وكانت تلك الخطابات تنظر فقط إلى تحول الموريسكيين إلى المسيحية(١١٤). ومن خلال ما يرويه إسكولانو، كان البطريرك لديه قائمة أعمال من هذا النوع، ولم يتجاوز سوى فى اقتراح يقول بتراجع الموريسكيين عن التعميد فى الوقت الذى يتم فيه تعليمهم الدين، وهو

الأمر الذى رفضه رجال الدين والذين عللوا ذلك بأن هدف هذا الاجتماع ليس الغوص فى تلك الأعماق(١١٥).

وعلى النقيض من هذا ولاعباً أكثر مما مضى على الوجهين كتب ريبيرا فى ١٩ من ديسمبر من عام ١٦٠٨ إلى الملك حول خطط طرد الموريسكيين، وقد سجلت رسالته علامة جديدة فيما يحمله خطابه المناهض للموريسكيين من تعقيد وعدم وضوح. فقد بقيت هناك بكل تفصيلاتها البسيطة الحاجة الملحة إلى تطبيق إجراء أكثر تشدداً مع موريسكيى قشتالة، وسوف يؤدى ذلك إلى تحسن هائل وسريع فى سلوك موريسكيى فالنسيا:

> إذ لا شك أن هؤلاء عندما لن يكونوا على يقين من المساعدة والعون اللذين ينتظروهما من قِبل موريسكيى قشتالة عند إعلانهم حالة التمرد، سيفقدون جزءًا عظيمًا من حماسهم وسوف يبدون الطاعة لكل ما يؤمرون به ولن يكون لديهم أى أمل لاستعادة إسبانيا ...(١١٦)

وقد ظهر نوع جديد من الذرائع والأسباب ذات الطابع الاجتماعى والسياسى والتى تعود إلى إخلاء المكان من السكان الذى سيحدثه إعادة توطين موريسكيى غرناطة. ويطلب البطريرك لهذا "اللين والرحمة" اللذين يجب أن يُعامِل بهما الملوك رعاياهم حتى لا يغيب عن الأنظار أن دخل الهيئة الدينية، والحكومة، بأكملها فى مملكة فالنسيا يرتكز من الناحية الاقتصادية على استئجار الأماكن المخصصة للموريسكيين. ومن المحتم أن غياب هؤلاء سوف يُحدث بؤسًا ودمارًا عامًا يشعر هو مُسبقًا بأنه يُثقل كاهله ويُضعف من روحه المعنوية: "أقسم لجلالتكم إننى حين أفكر فى هذا أتمنى أن يقبض الرب روحى قبل أن أرى هذا الشقاء وقد وقع وأنا عاجز عن أن أفعل شيئًا لرده عن الناس"(١١٧). من الواضح أن ضميره كان يزداد اضطراباً كل يوم.

الحقيقة التى لا تتبادر إلى الذهن:

والحق أن كل ما سبق يعنى أن الأمر لم يكن مُعداً حتى انعقاد مجلس الدولة فى الرابع من أبريل عام ١٦٠٩، الذى تقرر فيه رسميًا الانتقال إلى المرحلة التنفيذية للطرد(١١٨). لقد اكتسب هذا الاتفاق أهمية عُظمى لأنه كان بمثابة عبور حائط نفسى ضخم أحدث حتى تلك اللحظة تراجع المؤيدين للطرد أنفسهم. فقد تم قبول الطرد من الناحية النظرية، ولكنه كان غير قابل للتنفيذ أو مريبًا بل كان يسبب فزعًا عند التفكير فى وضعه موضع التنفيذ. وكما قال أحد المؤيدين للطرد الراهب خوان خيمينيث: "إنها مهمة تقشعر لها أبدان العقلاء" ولهذا فإن أحد البابوات (؟) (*) وثلاثة ملوك "عندما أرادوا القيام بها عدلوا عن فكرتهم، ولم تخرج الأفكار من حيز الخيال"(١١٩). فى عام ١٥٦٤ كانت مذكرة الراهب فرنثيسكو دى ريباس تميل نحو بدائل أخرى، وذلك بالنظر إلى أنه "ليس هناك أملُ فى اتخاذ هذا الإجراء"(١٢٠). عند الإدلاء بصوته فى الرابع من أبريل من عام ١٦٠٩ كان حاكم ليون **León** على يقين من صعوبة وضع حد لهذه الحالة المعنوية وكيف أن هذه الحالة قد تراجعت فى تلك الأيام:

> أعترف أن التعامل مع هذه الأمور كان يتصف دائمًا بالخوف الشديد من خطورتها وكلما حدث شئ كلما ازداد الخوف من رؤية الصعوبات الكثيرة التى سوف تنتج عنها ولكن جاء الوقت الذى أصبح من المناسب اتخاذ القرار الأخير وهزيمة الصعوبات ...(١٢١)

ومن هنا ووصولاً الى حُكم أصدره عالم معاصر يقول: "إن الطرد الذى حدث فى عام ١٦٠٩ هو واحد من الإجراءات المذهلة التى سجلها ماضينا(١٢٢).

(*) ورد الاستفهام هكذا فى النص الأصلى (المراجع).

وقد قام ليرما ومعه منْ يشبهه من رجال الحكم فى مجلس الدولة بالإعداد لمهمة لها أهميتها وخطورتها وعمل ليس له سابقة فى التاريخ (فقد كان اقتلاع اليهود من إسبانيا شيئًا مختلفًا على المستوى النظرى والعملى). وكان يتم تنفيذ الخطط فى سرية تامة، حتى أن ريبيرا ونائب الملك كاراثينا نفسه، وهما أعلى سلطتين فى مملكة فالنسيا، لم يكن لديهما أى علم بالنفى حتى قبل تنفيذه بشهر تقريبًا.

الساعات الحرجة:

لم يعط الملك أوامره لريبيرا حتى الرابع من أغسطس من عام ١٦٠٩، عن طريق الخطاب الذى كان يجب أن يحمله السيد أغوستين ميخيا بنفسه، وهو المكلف بالشئون الحربية فى عملية الطرد والذى لم يصل إلى المدينة إلا فى العشرين من أغسطس. وقد قام رئيس السلطة التنفيذية على الفور بزيارة برتوكولية إلى البطريرك والتقى بنائب الملك كاراثينا ومعه السيد فرنثيسكو دى ميراندا كأكثر من يعرف بالوضع الحربى للملكة فى لقاء متحفظ. وقد سعى نائب الملك إلى ريبيرا فى قصره كى يسلم له فى حضور ميخيا الخطاب الذى يخبره فيه الملك بموافقته على الطرد. كانت الرسالة ذات نبرة واثقة ومهنئة، وقد ذكرت على وجه خاص قضية صغار السن من الموريسكيين وإن أبدت ثقتها فى تقييم البطريرك للموقف. وهنا يقدم الراهب خايمى بليدا معلومة هامة خاصة بربيرا، وبهذا الطرد الذى قام به الملك ووزراؤه العظام وهم على يقين من أن "بطريرك فالنسيا سوف يساعدهم كثيرًا"[١٢٣]. فقد أبدى ريبيرا استياءه وأظهر تشدده لساعات طويلة، وألح كثيرًا فى أن القرار يجب أن يطبق أولاً على موريسكيى قشتالة[١٢٤] مما أدهش نائب الملك وميخيا. وكما قيل من قبل إن فكرة الطرد كانت غير عملية، ولذا فقد كانت مرفوضة دائمًا من قِبل مجلس الدولة، ولكن رفض البطريرك هذا جاء نتيجة رغبته التى لم يصرح بها لأحد لإنقاذ أهل فالنسيا من الرعب ومن الدمار الذى سوف يُخلفه طرد الموريسكيين. وقد قدم البطريرك علاوة على ذلك فى تلك اللحظات "أسبابًا أخرى من أجل الحفاظ على موريسكيى هذه المملكة، مثل أنهم يحصلون على أقل

دخول، ومثل الضرر الذى سيتعرض له أسيادهم بسبب نقص الموارد إلى جانب قلة الإمدادات التى سوف تحصل عليها الكنيسة"[١٢٥]. وربما كان البطريرك يحاول كسب الوقت حتى تصل الأخبار الى البابا ويعلم بما يحدث على الرغم من عدم وجود دليل على هذا [١٢٦]. مع الخوف الذى يسبب لرجل مثله خيبة أمل أكثر من أى شئ آخر، اجتهد البطريرك كى يجذب نائب الملك، وكذلك ميخيا الى صفه، حتى يكتبوا سويًا إلى الملك ما يفيد بعدم موافقتهم على تنفيذ الطرد وفقًا لتلك الخطة. ولا يمكن تفسير موقف ريبيرا هذا سوى بأن الاضطراب الشديد فقط هو الذى يسمح بتصور أن شخصًا مثله له حنكته السياسية يقف فى صراع مع سلطات مملكة فالنسيا، وهو ما يعادل مقاومة لا يمكن تخيلها مع هذه السلطات. وقد امتدت المداولات بلا طائل حتى الرابعة مساءً، عندما قطعها نائب الملك بإعلانه أنه عند منتصف الليل لابد وأن يبعث برسالة إلى جلالة الملك، وعلى البطريرك أن يسلمه رسالة يعلن فيها القرار الذى يريده.

نحن لا نعرف سوى النتيجة النهائية لهذا القرار الرهيب. ومن السهل أن ندرك الصراع المرير الذى كان يعيشه البطريرك خلال تلك الساعات الحرجة، عندما كان يتم تنفيذ الشئ الذى ربما لم يتخيل حدوثه كمؤامرة تُدبر من ورائه. وهكذا تحول الطرد إلى سياسة مملكة، ذلك الطرد "الذى يتم بالأمر" وبعيدًا عن أى دور للكنيسة، لقد افترضت مذكرته لعام ١٥٨٢ تنفيذ هذا الطرد "بلا تردد"، ولكنه طالب من أجل تحقيقه فى عام ١٦٠٢ الموافقة المبدئية للبابا التى كان يأمل أن يستبعد فيها موريسكيى فالنسيا. أفكار عاش معها البطريرك العجوز سنوات كثيرة ابتعدت فيها تلك الأفكار عن المستوى الثقافى واتخذت طابعًا آخر أملته ظروف التعجل التى لم تترك هامشًا للصلح أو لخداع النفس. فوضع الخطط على الورق شئ ورؤية هذه الخطط تتحول أمام عينيه إلى حقيقة رهيبة شئ آخر، بل وعلاوة على ذلك يجب عليه أن يبذل جهده من أجل تنفيذها. عند قرب انتهاء مهلة منتصف الليل، وهو على قناعة بأن "الملك لم يطلب تصورات، بل أسبابًا"[١٢٧]، بعث إلى كاراثينا وميخيا بموافقته، وكذلك بخطاب إلى الملك والذى يبدو أنه قد حمل تاريخ الثالث والعشرين من أغسطس لعام ١٦٠٩ . وقد حمل الخطاب نبرة محترمة وموقرة، تخلو من أى تفاؤل أو فرح، فقد مدح قرار الملك ووعد بالتعاون

من أجل تنفيذه. وتشف أعماق هذا الخطاب عن حزن يمكن إدراكه كما أنها لم تخف قلقًا عميقًا بسبب الدمار الذى سوف يلحق بالمملكة، والذى يشعر هو به أكثر من أى شخص آخر:

> اعتقد أن جلالتكم سوف تأسفون على الدمار الذى ستعانى منه المملكة، والذى سوف يكون عظيمًا، وعلى الرغم من أن جزءًا عظيمًا من هذا الدمار سوف يلحق بى، إلا أن الرب يعلم أننى أشعر بالأسى على ما سوف يصيبكم منه، ولن يسوغنى الضيق الذى سوف أمر به لأن أى تغيير يحدث لى من أجل خدمتكم وخدمة الرب سيكون لى مصدر سعادة ورضا(١٢٨).

الحقيقة التى لا يمكن تأجيلها:

هكذا بمرارة كانت الموافقة أو "الآن تطلق عبدك" التى لم يتوقعها أحد من البطريرك ريبيرا. ولكن على الرغم من هذه الموافقة التى أقرت أعمال الملك وأساليبه الدائمة، إلا أن ريبيرا كتب إلى السكرتير أندريس دى برادا خطابًا موازيًا يعلن فيه عدم موافقته على الطرد الذى لا يبدأ بموريسكيى قشتالة وأراغون حيث أنهم "أكثر استعدادًا و أكثر ميلاً للخيانة، وأكبر قوة، فهم يستحقون الطرد، أما أهل هذه المملكة فهم بصفة عامة أكثر تواضعًا، ولا يدركون الأشياء جيدًا"(١٢٩).

بكل ذكاء، ردَّ الملك والسكرتير على الخطاب فى ٣٠ من أغسطس بنفس الكياسة ولكن بالرفض المؤكد(١٣٠). ونحن نعلم عن طريق مصادر أخرى أن هذا التقلب فى مشاعره الحقيقية لم يتوقف كبار رجال الدولة(١٣١) عن التعليق عليه بنوع من الدهشة وقد أكد بليدا أن خلال هذه الأيام كان لدى المطران أمل غير مُجدى فى أن معارضته سوف تجعل الملك يعدل عن تنفيذ الطرد. والحق أن المؤرخ يرتكب أفعالاً طائشة، فهو لا يترك الفرصة تمر دون أن يلمح إلى فتور المطران فى العملية المناهضة للموريسكيين، كى يقدم نفسه، مزهوًا بذاته، على أنه صاحب الدور الحاسم فى هذا "القرار الأخير".

ولكن بليدا كان يعرف جيداً أفكار وتصرفات ريبيرا. ولم تكن مقاومة المطران شيئًا مفاجئًا له، وبليدا، بكل شروره، لم يتوقف عن فهم المطران أفضل من الملك ورجال مجلس الدولة. وقد قدم، دون أن يدرى، حكمًا عادلاً وعميقًا، وذلك بحديثه عن البطريرك وهو يشعر بالتردد، بل وحتى وهو يشعر بالذنب تجاه مصير الشعب الموريسكى. وقد أكد النص الأدبى لكتابه "الدفاع الواثق" أن البطريرك طلب من الرب أن يرضى عن الطرد منذ اليوم الأول لدخوله فالنسيا، ولكن بليدا يحكى، وكأنه يشير بإصبعه، أن المطران قد أجبره على أن يصلح ما قاله بأن هذا كان موقفه وقت تنفيذ الطرد. "العكس - يكمل المؤرخ - سيكون نوعًا من التملق، الذى كان يعاديه هذا المطران المقدس"(١٣٢).

البداية: جماعة السادة

إن الموضوعية التى تجبرنا على الاعتراف بازدواجية ريبيرا الأخلاقية هى نفسها التى تجعلنا نعترف أيضًا بهمته ونشاطه منذ اللحظة التى وَقَّعَ فيها على الخطاب الذى وجَّهه إلى الملك، فمنذ تلك اللحظة وضع نفسه فى خدمة تنفيذ الطرد. والهدف الذى شغله عن النوم لم يكن يتعلق بالموريسكيين قدر تعلقه بالطرف الآخر الذى سيتأثر من إجلاء هؤلاء عن المملكة، أى البارونات وسادة الموريسكيين. وكان موقفه، من جديد، يدعو للتأمل ولم يكن من السهل تحديده تحت معنى المؤيد بشكلٍ أو بآخر. لقد كان ريبيرا يشعر دائمًا بالضجر من هذا النوع من الخدمة التى فرضت على الموريسكيين من قِبل السادة، وقد وصف هؤلاء السادة فى عام ١٥٨٢ بأنهم مستبدون وأنهم يدافعون بشكلٍ غير مباشر عن مروق "عبيدهم". وهؤلاء السادة الذين يتبعون التاج الأراغوني كانوا مستعدين للدفاع بكل ما أوتى لهم من قوة عن مصالحهم والامتيازات التى يحصلون عليها، وكانوا يختلفون تمامًا عن الطبقة الأرستقراطية القشتالية، التى تُعلن ولاءها وتخضع بالكامل للسلطة الملكية. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، إلا أن ريبيرا لم يستطع سوى النظر إليهم، فى نفس الوقت، كشركاء فى الضمير والوعى مع الطبقة الأرستقراطية التى ينتمون إليها أيضًا(١٣٣). فهو كثير الشكوى منهم على

المستوى الشخصى ولكن فطرته المحافظة تمنعه من إثارة المشاكل التى من الممكن أن تعرقل تنفيذ الطرد. وكان يعتقد أن الحقيقة الرسمية لابد أن تتفوق على كل شىء. والذى لم يلاحظ هذا سوف تذهله التعلميات التى كان يصدرها للواعظين عام ١٥٩٩ كى يتفاهموا جيداً مع السادة:

> فلتقتلعوا من أنفسكم الرأى المزيف الذى أراد البعض أن يزرعوه فيكم مؤكدين أن هؤلاء السادة يفرحون بأخطائهم ويصرون عليها ويفرحون بالبحث عن مصلحتهم، ولكن هذا مغاير للحقيقة، فهم جميعًا كاثوليك ومسيحيون مخلصون وهم يعلمون أنه فى الحفاظ على هؤلاء الرعايا لن يكون هناك أملٌ فى أن يكونوا مسيحيين، بل أن الحفاظ عليهم يشكل خطراً واضحًا يمكن أن يؤدى إلى ضياعهم[١٣٤].

لقد رأينا أيضًا كيف كانت مذكرته لعام ١٦٠٢ تحاول فى أعماقها البحث عن بدائل لطرد الموريسكيين الفالنسيين. لقد اعتبر بليدا موقفه هذا مثيراً للخجل وبعد مناقشته مع البطريرك بشكل شخصى طلب منه السماح له بمعارضته على المستوى العام وذلك من خلال كتابه "الدفاع الواثق". ولكنه فعل ذلك بوضوح، من خلال كتابه "تاريخ"، حيث ألمح بضمير شرير، إلى أن البطريرك ربما فعل ذلك كى يحافظ على العشار والإمدادات الخاصة بالأسقفية البالنسية. لقد أراد بليدا من خلال ملاحظاته هذه أن يساوى بين المطران وبين السادة، لأنه فى نهاية الأمر يعتمد مثلهم تمامًا من الناحية الاقتصادية على الموريسكيين[١٣٥]. لقد أبرز الكاهن الرهيب، كالعادة، وأحال إلى الجانب السيئ ما كان يشعر به البطريرك من قلق على أبناء أبرشيته ومن تضامن مع أبنائها من الموريسكيين الشرعيين. وبعيداً عن أية اعتبارات شخصية أو أيديولوجية، كان ريبيرا يعلم أن السادة والرعايا يشكلون، دون بديل لهم، عماد البنية الاقتصادية لمملكة فالنسيا، التى عصف بها النفى العظيم.

من هذه الزاوية الخاصة بالسادة كان لطرد الموريسكيين قصةٌ خاصة، لا تزال بعض أجزائها بعيدة عن التناول وهذا شيء يدعو للعجب. وكما يعلم الجميع، كانت الصعوبة التى تشكلها "حلول" مشابهة للطرد تتركز فى هؤلاء البارونات الذين لم يكن لديهم اعتبارات أخرى سوى امتيازاتهم القانونية والتى كانت مفتاح السر فى طرح نوع من الأزمات يمكن أن نطلق عليه بلغة العصر الحالى "أزمة دستورية". فقلد تعرقلت أوراق واجتماعات مجلس الدولة لسببٍ مقلق حقًا. فدوق الدائرة **infantado**، وهو واحد من القلة التى ناصرت بدء الطرد بموريسكيى قشتالة، قدم أمام مجلس الدولة أسبابه التى تتلخص فى أنه بالنسبة لملكة قشتالة تتركز صعوبة الطرد فى الموريسكيين فقط، بينما فى فالنسيا يجب التغلب على الموريسكيين وكذلك على أسيادهم(١٣٦). لقد تجنب ليرما صعوبات عظيمة وسبقها زمنيًا، فقد اعتبر حركة البطريرك فى ٣٠ من يناير لعام ١٦٠٨ أمرًا حاسمًا لتهدئة السادة. وحقًا لم يكن مخطئًا فى اعتقاده هذا.

وبالطبع، كان من المستحيل خداع الفالنسيين فيما يخص أهداف ونوايا هذه الاستعدادات الرهيبة. وقد كانت تلك الطبقة أو الذراع العسكرى للمملكة غاضبة، لأنها لم تكن على علم بكل ما يُدبر، ولهذا فقد اجتمعت أكثر من مرة فى بيت النواب بداية من الخامس من سبتمبر. وبنوع من المبالغة فى التكريم وفى الحفاوة بهم، حاول نائب الملك أن يصعِّب عليهم مهمة إرسال سفراء إلى الملك، مؤكدًا حُبَّ الملك لهم وبأنه هو شخصيًا كان يجهل نوايا الملك حيال الموريسكيين(١٣٧). كان من الطبيعى عدم تصديق البارونات لكل ما قاله، وقد انتهى بهم الأمر إلى إرسال السيد فيليبى بويل، والسيد مانيسيس والسيد خوان بيرينغير دى بلانيس بالتيرا، سيد كانيت إلى الملك فيليبى الثالث. ولم يستعرض هؤلاء أمام الملك مساوئ الطرد فقط بل أيضًا الطريقة التى يخل بها الطرد "بأربعة أو خمسة قوانين قضائية"، وبعد طرحهم لبعض الحلول البديلة، سمحوا لأحد الدبلوماسيين من ذوى الأصول العربية أن يعرض دعواه التى كانت مليئة بالتناقضات:

> وهل من القوة أن يموت السادة والفرسان الفالنسيين من الفقر فى المملكة التى غزوها، فنحن نتضرع إلى جلالتكم أن

تشـيـروا عليـهـم بمكان آخـر يقـومـون بغـزوه من جـديد، كي يسـتطيـعوا أن يعـيشـوا عيشـة طيبـة أو أن يلقـوا حـتفـهـم في معاركهم، وهذا شيء أكثر شرفًا من أن يموتوا بسبب الفقر الذى سوف يحيط بهم(١٣٨).

وبالطبع لم يجد هؤلاء السفراء لدى الملك سوى الكلمات الطيبة والإصرار القاطع على المضى قدماً نحو الطرد الذى أعلمهم بنبأه في نفس اللحظة التى بدأ في فالنسيا الجهر بالدعوة لهذا الأمر الخطير(١٣٩).

وعلى الرغـم من محـاولات التشويش على هذا الموقف الأساسي لنبلاء فالنسيا، إلا أن هؤلاء قد وصل بهم الحد الى تكوين ما يُشبه الجماعة القوية. في البداية لقى قرار الطرد ترحيبًا جيداً من جانب الطبقة العاملة وطبقة صغار رجال الدين الذين كانوا دائمًا يضمرون الكراهية للسادة لتكافلهم مع الموريسكيين، وعلى العكس من ذلك، فقد سبب فزعا هائلا في الطبقة المسئولة عن المدينة وعن المملكة. يشير إلى ذلك الراهب داميان فونسيكا قائلاً إنه كان هناك بعض الأشخاص الذين قاموا بتصرفات غير لائقة "حيث أعلنوا، أن جلالة الملك يحاول تدمير المملكة وإخلائها من سكانها"(١٤٠). وفي لحظة خطيرة وحاسمة كانت هناك في مجلس النواب سيوفُ قد أشهرت، الأمر الذى استلزم حضور ممثل التاج الملكي، الذى لم تعينه قوته الخامدة والضعيفة على مواجهة هذا الموقف الخطير:

في السادس عشر من ذلك الشهر (سبتمبر) وفي مجلس النواب لقى الوصى على هذا المجلس خوان دى أغيرى حتفه بسبب احتدام نوبة المرض، حيث حضر إلى هناك كي يهدئ من غضب الفرسان ولأنه كان شيخًا عجوزًا وضعيفًا بسبب المرض وبسبب فزعه من التفكير في شجارهم، أسند جسده النحيف إلى النافذة ومات في غضون نصف ساعة(١٤١).

هذا هو ما كتبه الراهب خايمي بليدا بأسلوبه النقي، لأن ما كتبه فونسيكا في روايته للحدث نفسه يوضح أن أغيرى كان موجوداً هناك بأمر من نائب الملك يجادلهم

ويبرهن على عدم احترامهم للملك. والأكثر من ذلك، أنه ترك نفسه ليسقط، أمام ممثلى الحكومة، ولم يُعرف أبدًا إذا كان بعض الفرسان الفالنسيين "لم يريدوا أن يساعدوه" وبالتالى عملوا على موته[١٤٢]. لقد تعجل إسكولانو، من ناحيته، فى إعلان إشاعة كاذبة: "فى البداية أعلنوا أنهم قتلوه (وهو أمر وضع الجماهير فى حالة من الاضطراب)"، ولكن بعد تقصى الحقيقة أصاب الألم العام الجميع، "فقد اعتُبر موته هذا نذير شؤم على هذه المفاوضات"[١٤٣].

في مواجهة المرسوم الرهيب:

عندما تم الإعلان عن "المرسوم الرهيب"[١٤٤] فى الثانى والعشرين من سبتمبر لعام ١٦٠٩، لم تشكل طبقة النبلاء الفالنسيين عقبة حقيقية أمامه، وفقًا لما ذكره التاريخ الحديث والقديم على السواء. وقد فاقت سهولة الانقياد هذه كل آمال ليرما وحفنة المؤيدين للطرد المحيطة به، وأيضًا أدهشت بعضًا من مؤرخى العصر الحالى. وقد لاحظ نائب الملك كاراثينا فى بدايات شهر سبتمبر تغيرًا فى الذراع الحربى، الذى أرجع هذا إلى التحرك الدبلوماسى لدوق غانديا[١٤٥] والذى لا نعرف شيئًا عن طبيعته أو تفصيلاته اليوم. وقد برزت محاولة حديثة لتفسير ذلك تقول بأن طبقة النبلاء الفالنسية كانت تعانى فى ذلك الوقت من حالة من الضعف والدمار نتيجة الأزمة الاقتصادية التى جعلتها تعتمد أكثر من ذى قبل على كرم الملك[١٤٦]. ولا يوجد منْ يريد أن يصحح ما يُقال، والأكثر من ذلك الاعتقاد القائل بأن المقاومة أصبحت مستحيلة من قبَل هذا الذراع بسبب الاحتلال العسكرى للمملكة. ولأن مجلس الدولة كان قد تعلم الدرس بتجربته فى حرب غرناطة التى أثبتت ضعف الميلشيات التابعة له وكذلك الروح المعربدة لطبقة النبلاء، فقد عمل منذ اللحظة الأولى على عدم الاعتماد على البارونات ليس بوصفهم خصومًا بل على أنهم سلبيون لا يقومون بعمل شىء. ولم تبعد عن الذهن أحداث من نوع آخر ولهذا (على الطريقة الحديثة) كان يتم التأمل أيضًا فى مشاهد مثل "ماذا يحدث فى حالة ما إذا رفض الموريسكيون بإيعاز سرى من ساداتهم

ركوب السفن، وماذا يكون الوضع لو أن المملكة عارضت ذلك، بشكل جماهيرى وعام"[١٤٧]. ولهذا، كان لابد من تنفيذ فكرة الطرد فى وجود احتلال عسكرى تقوم به وحدات من إيطاليا[١٤٨]، وهذا كان معناه السماح بخلق أزمة داخلية واسعة النطاق. وعندما تنبه الفالنسيون إلى ما يحدث من طرد للموريسكيين، وذلك فى البداية، كانت المملكة قد خضعت لقوات طوارئ قوية من وحدات نابولى وصقلية ولومباردیا[١٤٩]. وليس من الضرورى التعليق على أهمية ما يعنيه هذا الأسلوب باهظ الثمن الذى شكل بهذه الصورة مخالفة واضحة للمواثيق[١٥٠]. وقد اقتضت هذه الاستراتيجية علاوة على ذلك، خطر إضعاف قوة مضيق ميسينا Mesina، وهو نقطة الحدود أو الخط الأمامى فى مواجهة الأتراك فى البحر المتوسط جهة الغرب، وكذلك إضعاف الوجود الإسبانى فى ميلانو، وهى محور السياسة الأوروبية لعائلة أوستریاس الملكية (وكلها أشياء لم تكن لتحدث سوى فى هذه المرحلة التى تميزت بالانشقاق والاختلاف). وقد تحركت هذه الكتائب المختارة بفاعلية كى تحتل أماكن لها خطورتها وأهميتها خاصة بعد التناقص المستمر لمحاولات التمرد اليائسة، وكان مجرد وجودها فيه إقناع بالعدول عن أية مقاومة داخلية[١٥١]. أما التحرك الموازى للقوى المحلية للمملكة فقد تم القيام به فقط فى الأيام الأخيرة وذلك بسبب الرغبة القوية للحفاظ بأى ثمن على "السر" المفترض، الذى إذا تم إذاعته "لكان سببًا لقيام ثورة هائلة فى إسبانيا"[١٥٢] وفقًا للتشخيص الذى حدده بدقة الراهب داميان فونسيكا. وفى إشارة واضحة لانعدام الثقة تم اقتراح أن تكون وحدات الميليشيات متفرقة، تلك الوحدات التابعة للسادة والأبرشيات[١٥٣] تحت وطأة احتلال قوى للمملكة وفى ظل حصار مُحكم للسواحل قام به الأسطول الإسبانى، ووقف البارونات على الحياد على المستوى الحربى والشعبى. ووفقًا لما تم توقعه وتم تنفيذه بمهارة، كانت السرية والسرعة هما السر فى وضع "الذراع العسكرى" لفالنسيا فى موقف لا يستطيع معه تحريك إصبع واحد. فيما بعد، قام الخوف الذى لدى الجميع من الموريسكيين بدور الحافز الفعال لقيام حرب فى كل أنحاء المملكة. وهكذا فقط كان طرد الموريسكيين من فالنسيا ممكنًا.

البطريرك، منفذ لطرد الموريسكيين :

تابع البطريرك يومًا بيوم بل تقريبًا ساعة بساعة إجراءات الاستعداد لنفى مسلمى فالنسيا، وتنفيذه بعد ذلك. فقد كان على اتصال مستمر بالسلطات المدنية والسلطة التنفيذية فى مدريد، ولذا فقد ساهم فى حل مشكلات عديدة. كان، مع ذلك، تحيط به على المستوى المحلى بعض الضغوط خوفًا من الفشل، وهنا كان يكمن كل الخطر وهنا يمكن الشعور بالمساهمة الشخصية للبطريرك. لقد وجد ذكاؤه مجالاً مناسبًا فيما يمكن أن يُطلق عليه اليوم الدعاية والتحضير النفسى.

كانت السرعة التى تحولت بها الأقلية سواء المدنية أو النبيلة من حالة تقترب من التمرد إلى حالة الانقياد شبه الكامل مادة للإطراء والمدح من قِبل المدافعين عن الطرد:

> هؤلاء أنفسهم، الذين كانوا منذ أيام قليلة يكادون يلمسون السماء بأيديهم، ولم تكن هناك طريقة لتهدئتهم، وكانوا يعلنون على الملأ شكواهم من الملك، ووزرائه، مثيرين الشغب فى كل مكان، كما رأينا فى الفصول السابقة، هدءوا فيما بعد، وبقبول عظيم، أطاعوا الملك وحضروا إلى نائبه...[١٥٤]

لقد أرجع الراهب داميان فونسيكا هذا التغير السريع فى الحالة المعنوية إلى الصلوات التى أُقيمت فى المدينة بأمر من البطريرك[١٥٥]، ولكن الجميع يتفق على مدح الصدمة الحاسمة التى أحدثتها الموعظة التى ألقاها بنفسه فى الكاتدرائية يوم الأحد السابع والعشرين من سبتمبر عام ١٦٠٩ "على جمع عظيم من الشعب"[١٥٦] وقد تضمنها أيضًا هذا العمل الذى كتبه هذا المؤيد للطرد.

تبرز موهبة البطريرك ريبيرا فى الوعظ[١٥٧] من بين الخصائص الكثيرة والمتباينة التى تميزت بها شخصيته. ولم يكن ريبيرا يجهل ما تطلبه منه خطورة الموقف فى تلك اللحظات الحاسمة، ولهذا فقد شارك ليرما قراره بضرورة إلقاء المواعظ على الشعب حول موضوع الطرد. والحق أنه كان موقفًا يدل على الشجاعة وقوة الشخصية،

ولهذا فقد شكره الوزير وأثنى عليه فى مخطوط أصلى فى الثالث من أكتوبر عام ١٦٠٩ . فى تلك الأيام كان هناك بين ليرما والبطريرك نوعُ من التفاهم الوجدانى التخاطرى:

> أؤكد لقداستكم أننى كنت أتمنى أن تصعدوا الى المنبر خلال تلك الأيام، وأنه لم يكن لدىَّ الجرأة الكافية كى أكتب لكم ذلك، إذ كنت أتمنى لكم الصحة والعافية والراحة، التى نتمنى أن يمنحها الرب لكم، وأن تطول حياتكم سنوات عديدة بصحة وعافية، إن العظات التى تلقيها عظيمة الشأن بالنسبة لهذه المملكة، إننى استمعت إليها، وقد أسعدنى كثيراً ما سمعته[١٥٨].

وتمر فقط خمسة أيام على صدور مرسوم الطرد ويصبح الهدف الوحيد من مواعظ ريبيرا هو شحذ الروح المعنوية لشعب يشعر بالإحباط ومحاولة الخروج من شعور عام بالسخط وعدم الرضا. وعلى الرغم من أنه كما سبق وقلنا، كان من المتوقع أن يُقابَل الطرد بنوع من الترحيب من قِبل الطبقات الدنيا من المجتمع، لم نعرف أن هذه الطبقات الشعبية قد أبدت أيضاً بعض مظاهر الفرح فى تلك اللحظات[١٥٩]. وعلى العكس من ذلك كان الموقف فى فالنسيا، يتميز بالقلق الصامت الذى أحاط بطبقات المجتمع الفالنسى المختلفة، وقد خصص المؤرخ غاسبار إسكولانو فصلاً كاملاً كى يوضح أنه "عند إعلان بعض نقاط المنشور شعر النبلاء والشعب البسيط بالأسى من الطريقة التى تم بها تنفيذ الطرد"[١٦٠]. وبعيداً عن التجاوب مع أى غضب شعبى، مثَّل هذا الموقف جهلاً تامًا من قِبل شعب فالنسيا بحزب قشتالة المتشدد، الذى اعتمد فى فالنسيا فقط على تأييد مطرانها (فى ظل الظروف المعروفة لهذه المدينة) والذى وضح فى ذلك الوقت أكثر من ذى قبل بعده عن الشعب الفالنسى. فقد أحاط هذا العمل غير المفهوم على الإطلاق المدينة بضباب مثلما حدث أيضًا على مستوى الضمائر الفردية، وقد اعتبر طرد الموريسكيين من ناحية معينة انتصاراً نهائيًا للديماغوجيه التى لا تنتهى والتى قامت فى عصرها بتعميد الموريسكيين، وهى تعتقد أنها بهذا الفعل تدمر السادة النبلاء. ولكن حتى هكذا، كان واضحًا أن الشعب الذى أصبح هذه المرة ناضجًا لم يجد

فى هذا الطرد حافزًا على الفرح والابتهاج. وقد شكل الطرد فى تلك اللحظة الغالية عملاً "مفزعًا".

موعظة الكاتدرائية:

وتسمح لنا فقط هذه الخلفية بالقاء الضوء على الدور الحاسم الذى لعبه ريبيرا. لقد أحدثت موعظته التاريخية[١٦١] شعورًا عظيمًا بالدهشة بسبب تشددها ليس على الجانب الدينى المباشر، بل فى خلق قاعدة من الرأى المؤيد للطرد الموسع للشعب الموريسكى. وقد بدأت الموعظة، بطريقة تثير الدهشة، بالاعتذار عن عرض التعاليم السامية للتبشير الدومينيكانى الذى يتحدث عن علاج الظمآن (لونا، الإصحاح١٤، الآيات ١-٦). ذلك أنه يوجد فى المدينة أمور أخرى أكثر الحاحا، وبالطبع يجب على الطبيب الفاضل أن يتوجه فى البداية إلى الظروف المرضية التى تسبب تعبًا أكثر من غيرها. فقد وُضعت العقيدة للاستفادة من تطبيقها العملى ولهذا فقد اعتقد البطريرك أنه يجب عليه الحديث عن الأمور التى تجرى فى تلك الأيام، والتى أحدثها الأمر بخروج "الذين تحولوا حديثًا إلى المسيحية من المسلمين" (تجنب ذكر كلمة "مسيحيين" ولا حتى "مسيحيين جدد"). وهذا هو ما جعله يختار كموضوع للموعظة الحديث عن القديس بولس "عسى أن ينزع عنهم اضطرابهم (غلاطى، ٥ . ١٣). فقد استطاع هذا الحوارى أن يجعل الكثير من أهل المدينة يتحولون إلى المسيحية، إلا أن هذا أحدث اضطرابًا عظيمًا جعله يتشوق إلى استعادة الهدوء للمدينة، ولم يكن ليتحقق هذا سوى عن طريق "التخلص" من هؤلاء الكفار الذين تسببوا فى هذا الاضطراب. ويلح البطريرك وهو يلقى موعظته بكل الاهتمام وبنية مبيتة قائلاً: "ليس التخلص من بعضهم، بل التخلص منهم جميعًا". وقد كانت هذه وسيلة للدفاع أولاً عن "الرحمة" النسبية التى يتضمنها نفى الموريسكيين فى مواجهة إجراءات أخرى أكثر دموية رآها مجلس الدولة، كى يتخلص سريعًا من الموضوع.

ولابد من أن يتحدد القلق المختفى تحت لفظ "عسى" بمدى حماسهم وغيرتهم للدفاع عن شرف الرب وعظمته، وقد عاون الواعظ فى كلمته نص حول سفر الرؤيا كى يوجه الشكر الإلهى للوزراء الذين يعانون من انعكاسات ويقومون بأعمال عظيمة من أجل الدفاع عن شرف "الإله الأب" (يمكن قراءة ما كتبه ليرما أو ما كتبه ريبيرا نفسه). الغيرة أصبحت الآن كلمة السر، وقد أعطى المسيح شهادة عظيمة على تلك الغيرة، عندما رأى أن شرف "الإله الأب" قد أُهين على أيدى التُجار فى المعبد، لم يتوان عن "ضرب العديد من القوم بحبل فى يده" فهو بحق "الرب الغيور". وعملية مشابهة لهذه هى رؤية حمل إسحاق، وقد تحول إلى أسد متوحش مما يمكن أن يحدثه هذا من حيرة إذا لم يكن هناك فى وسط المسافة بين تلك الطبيعة وهذا التحول شىء خطير مثل شرف معبد الرب. وقد حدث نفس الشئ مع داود الذى تحول حلمه ووداعته إلى غضب "جامح" ضد الكفار الذين دنسوا المعبد، ولم يغضب داود فقط أثناء حياته، بل أمر ابنه أيضًا بالانتقام بعد موته. وهذا هو التصرف المثالى للملك "الحليم، ولكن الغيور أيضًا" الذى يجسده اليوم على أكمل وجه الملك فيليبى الثالث، فهو ليس أقل استعدادًا لنشر العدل والرفق فى مواجهة العداء المتوحش الذى يرتكبه دائمًا الموريسكيون ضد كل ما هو مسيحى. فقد كان داود صبورًا ويميل إلى الإجراءات المسالمة، لدرجة أن الوداعة التى تبثها كلماته "قد أثارت إعجاب الجميع وخلبت عقولهم".

ثم تحين اللحظة التى يمتدح فيها ريبيرا الوجه الآخر "الغيور" لفيليبى الثالث الذى يجسِّد الملك داود، وعندها يتصدى البطريرك للموضوع الدائم الذى يدور حول خيانة الشعب الموريسكى[١٦٢]. لقد وردت إلى الملك الكاثوليكى تحذيرات مؤكدة حول تآمر الموريسكيين مع أعداء إسبانيا الأجانب، وحتى مع الأتراك والأمراء المارقين، الذين يقدمون لهم "مائة وخمسين ألفًا من الجنود المرتزقة" كى يقوموا بغزو شبه جزيرة إيبيريا" وقد قُدرَ لهذا الغزو أن يكون فى ربيع العام القادم. وهكذا بداية من اليوم وحتى ستة أشهر قادمة، يمكن أن يحيط بنا الأسطول التركى، ومعه أساطيل الأعداء الآخرين، ومن الممكن أن يكون الموقف الإسبانى سيئًا للغاية". ومن خلال هذه المقدمة المتوحشة قرر الواعظ: أن هذا هو الخطر الذى يكمن فى احتفاظ المملكة بهؤلاء "الأعداء

الذين يعيشون بيننا، والذين يتعطشون لدمائنا وللتخلص من إسبانيا". ويضغط ريبيرا من هذا المنطلق على المحرك ذى الفاعلية النفسية للدفاع عن الطرد قديمًا أو حديثًا. فقد سبق له وتحدث عن هذا ضمن ذرائعه التى قدمها فى الرابع من سبتمبر لعام ١٦٠٩، والتى أعلن فيها بطريقة مبهمة أن الموريسكيين الفالنسيين "قد حاولوا ومازالوا يحاولون عن طريق سفرائهم، ومن خلال وسائل أخرى إلحاق الأذى والاضطراب بممالكنا"(١٦٣). ولم يتوقف البطريرك عن استدعاء هذا الزعم، سواء بحُسن نية أو بسوء نية، فى شكواه ومذكراته، ولكنه عادة ما يتحدث عنه بشكل مُبهم وعام، وهو الشكل الذى ميز هذا النوع من الجدل، والذى كان يحتاج أكثر من غيره إلى بحثهم من خلال وجهة نظر صحيحة.

الحق أن الإخلاص التقليدى للشعب المدجن قد أصابه الصدع بعد خضوعه للتحول الإجبارى إلى المسيحية. وقد كان هذا اعتداءً صارخًا على مواثيق مضت عليها قرون، وكان يداعب هذا الشعب حلم جماعى بميلاد جديد للدولة الإسلامية، وقد قدم الأتراك أنفسهم فى هذا الصدد على أنهم من اختارتهم العناية الإلهية للقيام بهذه المهمة العظيمة ألا وهى إحياء الدولة الإسلامية. وليس أقل من هذا حقيقة أن التآمر قد وصل إلى مرحلة هامة فى حياة الموريسكيين، أولاً فى غرناطة، ثم بعد ذلك فى أراغون وفالنسيا. وعادة ما باءت محاولتهم بالفشل مما أدى إلى هبوط الاعتقاد المحموم لدى الموريسكيين بمجئ مخلص من السماء لإنقاذهم، وقد وضعوا آمالهم أولاً فى الأتراك كتجسيد لهذا المخلص، ثم فى البروتستانت ثم أخيرًا فى الملك المغربى مولاى زيدان(*). ومن الثابت أيضًا فى نفس الوقت، أن كثيرًا من هذا كان محض خيال محموم، وإشاعات دائمة ومستمرة روَّجت لها محاكم التفتيش وبالغت فى كل شئ فيها حتى الأمور التافهة(١٦٤)، ولكن لم يتوصل إلى شئ أساسى فيها على الإطلاق. وحقًا كان

(*) تتحدث الوثائق التى نُشرت مؤخرًا عن استعداد مولاى زيدان لإرسال ١٥٠ سفينة حربية محمَّلة بالجنود إلى شواطىء إسبانيا . انظر كتاب "الموريسيكون فى المغرب" ترجمة مروة محمد إبراهيم ، المجلس الأعلى للثقافة . يبدو أن من كان على استعداد لفعل ذلك هو السلطان أحمد المنصور والد مولاى زيدان وليس مولاى زيدان نفسه . (المراجع)

هناك دائمًا حركات هروب مستمرة وكذلك عمليات قرصنة وسلب ونهب عام، ولكن هذا كله كان يختلف عن العمليات ذات العواقب الوخيمة التى كانوا يُتهمون بها دائمًا. فكل من الأتراك والإسبان على السواء كانوا يدركون ما يشكله غزو شبه جزيرة إيبيريا من صعوبات فى المجال التكنيكى والعملى(١٦٥)، ولهذا فلم يتم التفكير فى هذا الغزو جديًا حتى فى ظل ازدهار القوة البحرية العثمانية. وقد استغل الأتراك، فى الحقيقة، متمردى غرناطة لتقوية ودعم سيطرتهم على البحر المتوسط جهة الشرق، حيث تتركز مصالحهم الحقيقية والعاجلة. ففى تعارض صارخ مع أحلامهم فى تحقيق تضامن إسلامى، لم تكن هناك قوة إسلامية تنظر إلى الموريسكيين إلا بعين الشك والريبة فى حقيقة إسلامهم، وأثناء حرب غرناطة كان عليهم أن يدفعوا آخر عملة فى جيوبهم من أجل الاستعداد للحرب ومن أجل المرتزقة الذين حملهم إليهم العثمانيون.

وقد كان عامة الشعب دائمًا على استعداد للغضب والثورة أمام هذه الإشاعات الشيطانية التى تدور حول خيانة الموريسكيين، حتى لو كانت هذه الإشاعات مبالغ فيها أو عبثية. لقد كانت ثورة الموريسكيين المصاحبة "للإنزال" التركى السنوى موضوعًا دائمًا للحديث بين منْ لا يشغلهم شئ او يعانون من البطالة. وكانت الإشاعات غير الصحيحة والمقلقة مستمرة وكذلك سلبية موريسكيى فالنسيا، الذين لم تحرك أحلامهم الحرب التى جرت فى غرناطة(١٦٦). واليوم أصبح من الدقة أن نميز بين مظهر يحتل مستوى ثانويًا من حياة الشعب الموريسكى وبين أساطيره الشعبية، وكان المزج بينهما هو ما يناور به البطريرك ريبيرا بشكل متطرف ومبالغ فيه. كما أن الظروف الدولية المحيطة بالأحداث كانت فى صالح الطرد أكثر من أى وقت سابق، وهذا ما كان يعرفه جيداً دوق ليرما. ذلك أن "التمرد الشعبى الذى يثيره الموريسكيون، والخطر القوى الذى يمثلونه، لم يكونا فى عام ١٦٠٩ أعظم مما كانا عليه من قبل"(١٦٧). وتثبت مضابط ومذكرات مجلس الدولة أن اتفاقياتهم لم تتم أبداً تحت أى نوع من التهديد الخارجى أو التآمرى. فقط فى جلسة الرابع من أبريل لعام ١٦٠٩ تحدث ليرما بشكل غير واضح حول الخطر الذى يمكن أن يمثله التقدم الحديث الذى حققه مولاى زيدان فى المغرب(١٦٨). وتحين لحظة الطرد، ويتحول القلق الشعبى، أمام كل هذا، إلى سبب تفسر

به الجهات الرسمية ما يحدث. ويكرر ريبيرا من أعلى منبر الذرائع لكل ما يحدث في خطاب موجه من الملك الى هيئة المحكمين والذراع العسكرى لفالنسيا فى ١١ من سبتمبر لعام ١٦٠٩، ذكر فيه التهديد المفترض من قِبل مؤامرة تهدف فى العام التالى إلى تجهيز وإعداد مائة وخمسين ألف رجل ليكونوا فى خدمة الدول الإسلامية[١٦٩].
ويكتب أيضاً السكرتير برادا إلى ريبيرا فى الخامس من أغسطس كيف أن:

> القرار الذى اتخذه صاحب الجلالة لم يكن اختيارياً، بل كان تحت ضغط الحاجة الملحة لأن هؤلاء الموريسكيين وأيضاً القشتاليون يستعدون لعملية كبيرة ضد الشعب الإسبانى فى العام القادم، ولكى نتجنب هذا العمل ليس أمامنا سوى طرد هؤلاء الأعداء الذين يعيشون بيننا... ذلك أنه لو لم نطردهم نحن لطردونا هم من أراضينا....[١٧٠]

لاشك أن هذا كان مصدر الاتهامات التى صاغها ريبيرا فى موعظته. ولكن هذا كله لم يكن سوى كذبة اخترعتها الجهات الرسمية، فريبيرا قبلها بشهور كان يسره عدم قدرة الفالنسيين على القيام بنشاط من هذا النوع، وكان هو نفسه يُدرك هذا أكثر من غيره.

فيما بعد قدَّم ريبيرا لوحة تاريخية ذكر فيها محاولات نفى جماعى مشابهة، ولكن كان ذلك يحدث بنوع من السفسطة الواضحة التى لم تأخذ فى اعتبارها الفرق الجوهرى بين مسلمين كقوة وبين موريسكيين متنصرين وتم تعميدهم. فلقد حاول خايمى الأول وفرناندو الثالث طرد الموريسكيين. وقد طالب بالطرد أيضاً البابا كليمنتى السابع عام ١٥٢٤، ولكن الإمبراطور فضل "فتح الملف القانونى" لكى يتم تعميدهم، يحدوه الأمل فى دخولهم فى المسيحية. وقد رتب أيضاً فيليبى الثانى للقيام بهذا الطرد. ولكن لم يتم الطرد فى أى محاولة من المحاولات السابقة لأنهم "حكَّموا قلوبهم... وعظم عليهم الأمر". وفى رأيه أن العناية الإلهية أرادت أن يقوم بتنفيذ هذا الطرد الملك الحالى، مؤيداً بدعم الجميع لما يقوم به من أفعال. والأكثر من هذا، أنه سوف يكون

لملكة فالنسيا الحظ فى أن تكون أول مملكة يتم تحريرها من هؤلاء المارقين وفى أن تظهر مدى أخلاصها وولائها التقليدى.

وقد كان البطريرك بحديثه عن الولاء التقليدى هذا لشعب فالنسيا يعد نفسه للتصدى للموضوع الجوهرى للموعظة، الذى لم يكن سوى خوف الجميع من الموقف الاقتصادى الذى سوف تصبح عليه المملكة. يقول إنه يغمره الرضا لأن الفالنسيين (ولكنه يقصد فى الحقيقة السادة) ليسوا فقط مستعدون بالتضحية بأبنائهم وممتلكاتهم فى سبيل دينهم وملكهم، بل أنهم أيضًا يفعلون ذلك بكل سعادة، ولذا فإن ما يقومون به يُعد نوعًا من البطولة. وسوف يلقون الجزاء على ذلك فى الدنيا، وفى الآخرة سيكون جزاؤهم الأوفى الذى وعد به المسيح منْ يتنازل عن ممتلكاته المادية "فى سبيل خدمته وفى سبيل شرفه". ولم يكن ريبيرا ولا مستمعوه بالطبع فى حاجة لقدر أكبر من ذلك من الحديث اللاهوتى ولهذا فقد فضَّل آن يسلك أيسر طريق يقدمه له الدين. فالجائزة العاجلة التى سيحصل السادة عليها هى "الشرف" بالطبع، فليس هناك شرفُ أعظم من مصاحبة المؤمنين المسيحيين، كما أنه ليس هناك ما هو أسوأ من العار الذى تجلبه مصاحبة المارقين والتعامل معهم. ياله من شرف عظيم تنتظره المملكة من الآن فصاعدًا! ولكن هذا الشرف سوف يفوز به سادة ذلك العصر، لأن من تلك اللحظة سيكون رعاياهم من المؤمنين، ولن يكونوا "عبيدًا مارقين". سوف ترتقى قراهم لتصبح مدنًا رائعة، وسيكون بها بلاط ملكى لأنهم حافظوا على "السر الأقدس" الذى دنسه وخانه المطرودون. وقد دعا السادة الذين كان لديهم رعايا من الموريسكيين إلى إقامة إحتفالٌ بالاتفاق مع كنيستهم، وبأن يكونوا على يقين بأنهم سيجنون الخير العظيم جزاء هذا الاحتفال.

ولقد رأت بعض الشخصيات ذات القداسة والتقدير أن الشرف قد لحق بفالنسيا إذ بدأت مهمة الطرد المقدس فى أراضيها وكان ذلك جائزة عظيمة نالتها هذه المدينة لحبها "للسر الأقدس". وسوف تطمئن الضمائر التى كانت حتى ذلك الوقت لديها شك فى تنفيذ أمر التخلى عن أعداء الرب. إن البطريرك نفسه كان على رأس الجماعة التى،

في معارضة لكل واجب ديني، كانت تتعامل مع الموريسكيين "بكل ود" حتى وهم يعرفون أنهم "مسلمون، على الرغم من تنصرهم". فلا أحد منهم ولا حتى هو شخصياً كان لديه الغيرة على الرب التى دفعت القديس متى إلى قتل الوثني. لقد حانت اللحظة التى يجب أن تقوم فيها كل المملكة باعتراف عام، وسيكون هو أول منْ يمتثل لهذا الاعتراف، لأنه قد قضى أربعين عاماً وهو يعامل هؤلاء المارقين معاملة المواطنين الإسبان. وهو بالطبع يلتمس العذر لأسلافه الذين كانوا يتعاملون معهم بالحُسنى، ولكن هذا ليس له عذر الآن، وكان يقصد بهذا طبقة السادة والمعارضين للطرد من التجار، الذين حانت لحظة الهجوم عليهم فى العمق. وليبدى السادة الندم، لأنه حين كان يذكر مروق الموريسكيين وكفرهم، كانوا يقولون بأنهم فى حِلٍ من عقابهم على جرائم من هذا النوع، فى نفس الوقت الذى "لو كان لديهم غيرة على شرف الرب، لما سمحوا لهم بهذا". وقد أخذ ريبيرا فى توجيه موعظته إلى طبقة التجار وأصحاب المزارع (الطبقة البرجوازية) فلو وضع هؤلاء غيرتهم على شرف الرب أمام المال، لكان حرياً بهم أن يكرهوا هؤلاء الموريسكيين بدلاً أن يتخذوهم أصدقاء لهم. وأخيراً وضع ريبيرا توقيعاً مشرفاً يختم به هذه الفقرة الفعالة حيث قال: "أرجوكم، انسوا لغة هؤلاء الملعونين، لو كان بعضكم يعرفها".

ثم يأتى فى ختام الموعظة الهجوم المباشر على المشكلة الاقتصادية أو "المالية"، التى دون شك تشكل أخطر القضايا التى يتصدى لها سواء الواعظ أو المتلقى على السواء. ويُبدى المطران هنا فصاحة وبراعة فى تناولها، تنمان عن خبرته فى هذا المجال. حقيقة لن يكون هناك استقرار للأرباح خلال ردحٍ من الزمن، تلك الأرباح التى كان يحصل عليها السادة من الموريسكيين. ولكن على الرغم من هذا "الضرر" الذى سيلحق بالسادة لن يكون هناك "فقدانٌ" للأموال، تلك الأموال التى ستكون فى موضع الأمان بينما كانت فى الماضى معرضة للضياع. ودائماً ما تأتى الأموال التى تتمتع بالأمان بأرباح أكثر وأعلى، وهذا سيعوض على المدى البعيد الخسائر المؤقتة. وكل هذا سوف يأتى مع السلام الذى سيعم المملكة. وسوف يعيد تطهير الأرض من الإلحاد، والكفر خصوبتها الأولى، وهناك موروث شعبى يقول بأن الحقول لم تعد تنتج ثماراً منذ

ارتفعت فيها هامات الكفر والإلحاد فالرب يحرِّم على عبيده الانتفاع بالخير المادى بسبب الذنوب. سوف يكون الحصاد وفيراً، سوف تُعمر الأرض الخربة، سوف يفيض الخير فى كل المملكة. تحدث من جديد حول النبى داود كى يعد بهذه الخيرات، باسم الرب الكريم مع كل منْ لـه روح، مع كل منْ يضـع فى الرب ثقتـه وإيمانــه. وهذا هو ما سيفعله هو نفسه حينما وصلت لحظة "الآن تطلق عبدك ياسيد حسب قولك سلام" (لوقا، الإصحاح الثانى، آية ٢٩)، ذلك أنه جاء وقت تتحقق فيه رغبته فى رؤية كنائسه مطهـره من الدنس والمروق وأبناء أبرشـياته فى أمـان من الخـيانات التى كانت تدبر ضدهم.

الصحافة والدعاية:

ليس هناك مـجـالٌ للشك فى أن مـوعظة البطريرك قد سـاهمت فى تهدئة الحـالة المعنوية التى كانت لدى الجماهير فى تلك الأيام. وبعيداً عن أى نغمة احتفالية، ظـهرت كلمته قادرة على التعبير، رغم بُعْد الزمن، عن حالة القلق والترقب التى كانت سائدة فى تلك اللحظات. ووفقًا لما كان ينتظر منه دائمًا، خـاطر ريبـيـرا بمركـزه هذه المرة دون تردد ولا تحفظ، لصالح طرد الموريسكيين الذى أمرت به مدريد. وتعد خطبته هذه من الناحية الدينية موعظة معتدلة ومتوسطة، إلا أنه لا يجب الحكم عليها هكذا، لأنها فى الحقيقة كانت تهدف إلى نوع آخر من الأشياء فقد كانت لها أهدافُ أخرى. وأسلوبه المحتـرم السهل، ومناوراته الذكيـة الماهرة التى يتـلاعب فيـها بالمشـاعر والأحاسـيس، والتطور البسيط الذى يمكن أن يُدركه الجميع، والنغمة المعتدلة جعلوا، على العكس، من الموعظة عملاً ونموذجًا كلاسيكيًا للتقنية الدعائية فى معناها الحديث. لقد برع البطريرك فى التـدرج والتشابـك بين لمســات التقوى، إلى جـانب التـأثر والشـجن والنقد الحذر. ولم يغب عن أنظار موعظته فى أى لحظة هدفها فى استمالة العطف والحلم للشعب الحزين المرتاب، الذى يجب أن يخـرج من الكاتدرائية وهو يشـعـر بنوع مـن السلوى من خـلال كلمـات البطريرك. وقـد دوَّن الصـحفى مـوسين بوركار ملاحظتـه التى تقـول: "فى يوم

الأحـد ذلك وعـظ البطـريـرك فى الكنيسـة وقـال أشيـاءً عظيمـة"[171]. ولكى يعطى كل ما لديه، لم يكن هناك شىء أفـضل من وضـع الـثمن الـغـالى من الناحـيـة الأخـلاقـيـة والسـيـاسـيـة والاقـتـصـادية للطرد تحت دائرة الضـوء. وقـد وضـح بـهـذا أن كُـتَّاب سير القديسين – والمناصرين للطـرد – قـد انضـمـوا إليـه فى كل أعمالـهم وقـد اقتنعـوا بما قدمه من أحكام صائبة كانت بمثابة "كتاب أبيض" وجدوه فى متناول أيديهم. وقد ناور بالمشاعر الشـعـبية فى فالنسيا، مثله فى ذلك مثل فونسيكا وبليدا اللذين فعلا نفس الشىء فيمـا بعد، على حسـاب ليرما، ولكن لإقناع دوائر أكثر اتسـاعًا. وتعد الأهمـية التى بدأت تكتـسـبـها وسـائل الدعـاية للطرد أحد الأوجـه التى تسمح بفـهم الظاهرة الحديثة لهذه الدعاية التى تمت بواسطة الحكم المطلق البعيد كل البُعْد عن روح القرون الوسطى الخاصة "بالاسترداد" إلخ.. والذى فيمـا بعد عمد أنصـار الطرد إلى تحويله إلى أسطورة.

تم طبع موعظة البطريرك فى طبعة صغيرة، وقُدمت فقط إلى الطبقات العُليا من الحكومة التى استقبلتها بحفاوة بالغة وإعجاب عظيم. وقد جمع ليرما النسخة الخاصة به من الموعظة مع تهنئة للملك فى خطاب اسـتـهله قـائلاً: "سـيـدى، يالهـا من مـوعظة عظيمة تلك التى ألقيت فى كنيستكم ..."[172]. ونحن للأسف الشديد لم نتعرف سوى على ردود فعل الجـانب الرسمى على هذه الموعظة. فلابد أنه كان هناك بين مستمعى البطريرك شخصيات متأملة وعلماء أفاضل، لا ندرى شيئًا حول حكمهم على موعظته. ومثلها مثل أى وسيلة من وسائل الدعاية، كان الغزل والخدعة المناورة يبرزان من بين صفحات الموعظة. فالحق أن الراعى قد جاء إلى غنمه خالى الوفاض. فمضمون الموعظة ما هو إلا فراغ خرب وإيحاء للفالنسيين بعدم الوثوق بالمستقبل من خلال شخص ليس لديه شىء حقيقى يقوله لهم. فالتقديم المغرض للبيانات والمعلومات، والخلفية العقائدية الفقيرة، والسفسطة والفراغ اللذين كان يجيب بهما على القضايا الجوهرية، كل هذا كان شيئًا يمكن أن يدركه بسهولة أى شخص. وكان بإمكان أى شخص ولو كان طفلاً صـغـيـرًا أن يناقض أقـواله، لو كـان يقظًا بعض الشىء ، فـذلك الذى يدعـيـه بقـوله "المسلمين المتعمدين" هو فى حقيقته أمرًا ليس مقبولاً، لأن كل منْ جرى تعميده أصبح

مسيحيًا إلى الأبد، وهنا تكمن القضية الكبرى التى حاول دون جدوى أن يتجنبها. ويعتقد الراهب فرنثيسكو سوبيربينو أن كل ما يتعلق بطرد الموريسكيين هو مجرد "أمر من أمور الدولة"(١٧٣)، نعم، شأن من شئون الدولة التى حكمت بذلك، وفقط وبشكل غير مباشر هو قضية دينية. وقد كان لدى البطريرك أزمة شعبية قوية(١٧٤) وكان لزامًا عليه أن يتجاوزها بأى ثمن. ولم يكن ما قام به ريبيرا مختلفًا كثيرًا عما نصح "سياسيو" العصر بفعله، بل كان نفس الشئ، وهؤلاء السياسيون لم يكونوا أقل ميلاً إلى الوسائل القمعية الأكثر تشددًا(١٧٥)، ولذا فقد كان من الممكن أن يقوموا باحتضان البطريرك كزميل عزيز ومميز لديهم، وإن كان يختلف عنهم أيديولوجيًا. ومنذ البداية، أدار ريبيرا بطريقة تبريرية الالتزام والوعد، والذى لم يأخذ فى ذلك الحين شكل التأييد التام للنفى، بل ظهر كضرورة حتمية لتهدئة فالنسيا بقدر الإمكان. وقد كانت أداة تحريك المشاعر والأوهام والمواقف الجوهرية التى يمكن أن يكون لها تأثير على الناس هذه الأمور: الخوف من الغزو التركى وكرامة إسبانيا وتقديم نماذج سيئة للموريسكيين المنفيين. وقد كانت (ضربة المعلم) فى مقدمته الطويلة هو ذلك الحديث عن "الشرف"، تمامًا كلوبى دى بيغا، فى نفس تلك الأيام، حيث كان يقول:

قضايا الشرف هى الأفضل

لأنها تحرك مشاعر الناس بكل قوة (١٧٦).

وفى الحالة التى أمامنا كان الشرف هو شرف الرب وشرف الشعب الفالنسى، اللذين توحدا بشكل طبيعى(١٧٧). وكخبير بالمدينة وشئونها، حيث كان نائبًا للملك عليها، لم ينس ريبيرا أن يرفع القبعة تحية لليرما "لحبه العظيم المتفرد الذى يكنه لهذه المملكة والذى يدير شئونها وشئون منْ يعيشون فيها". لقد مضى قرن تولى فيه المطارنة محترفو السياسة مقاليد الأمور، وكان ريبيرا دون شك واحدًا من أفضل هؤلاء المطارنة. ولو تغاضينا عن كل هذا ، تبقى ظاهرة الميكيافيلية البيضاء (ب. بدرو دى ريبنا دينييرا وآخرون) (١٧٨) أو نقيضها ، وهى ظاهرة كانت معروفة جيدًا فى ذلك العصر ولكن لا تستحق التوقف عندها.

هل هو إصلاح معارض ؟

ولا تشكل الموعظة الشهيرة أية صعوبة من ناحية كونها وثيقة لإسبانيا فى ذلك العصر، كما أنها لم تحتو على أى جديد حول طرد الموريسكيين. وهى كوثيقة جاءت لتؤكد المجازفة والتهور اللذين ألقت إسبانيا الرسمية بنفسها فى غمارهما، معطية ظهرها لمصلحتها الخاصة، وفى تأكيد على الأسلوب الذى يمزج ما بين الإلهى والإنسانى، والذى جعلها فى النهاية تسلك سلوكًا أشبه بما تقوم به شخوص كالديرون على المسرح[١٧٩].

الاستعانة هنا بالإصلاح المضاد ككلمة سر تخبئ، على العكس، بعض المخاطر. فمن المعتاد أن نضم تحت هذا المفهوم حركة الحضارة من أجل نوع من الحرب "الروحية" التى لا تتنازل فى اللحظات الحاسمة عن استخدام القوة وبالفعل ينتهى الحال بتحول كل قلوب أوربا تقريبًا إلى حجارة. وفى حالة طرد الموريسكيين، لن يكون الأمر الغريب أو الشاذ هو عنف هذا الطرد، بل استخدامه كحل لقضية أخذت شكل الطرح الدينى لتفوق أو انتصار المسيحية على الإسلام فى شبه جزيرة إيبيريا. وعلى ضوء الحقيقة، كان النفى العام هو فاصل من القوة يُمارس ضد أقلية غير مسلحة ومسيحية من الناحية التكتيكية، والتى لاتزال وفقًا لمقاييس ومعايير العصر لها مبرراتها الدينية، وهذا هو ما حاولت أن توضحه مواقف باباوات روما الذين رفضوا هذا الإجراء. وقد تحول السيفان التقليديان فى إسبانيا[*] إلى سيف واحدٍ فقط، ولكن ذا حافتين، وهذا ما اعتبره ريبيرا أمرًا مثاليًا، كثيرًا ما كان يعجبه أن يقبض عليه بيده، وقد عكست موعظته هذا المفهوم نفسه، حيث بالفعل انتهى الأمر، للأسف الشديد، باستخدام الدين كأداة فى يد الملك. وتعد هذه الموعظة على ضوء العصر الحديث أمرًا من "أمور الدولة العُليا"، والأكثر من هذا أنه على الطريقة الإسبانية، فهى تتميز بازدواجية العقيدة "وتعكس بتناقض شديد القلق والخوف"[١٨٠].

(*) سيف الملكية وسيف سلطة الكنيسة (المراجع).

في اللحظة الحاسمة، اعتقد ريبيرا أن واجبه يحتم عليه أن يُلقى جانبًا التحفظات الأخلاقية التى أثارت قلقة كى يتصرف وكأنه مشرط سلس ومطيع فى يد ليرما وجماعته. ولا يجب أن ننسى هنا، كخلفية موضحة، سلوك صديقه الطيب المؤيد للإصلاح المضاد القديس كارلوس بوروميو، فهو قاهر نموذجي للمروق، ولم يكن مؤيداً لفيليبى الثانى فى إدخال محاكم التفتيش فى ميلانو. وكان لدى المطران الإيطالى قناعة بأن الحياة وحتى "الصراع" الدينى هما أمران لا يخصان سوى الكنيسة وحدها، وقد أدى هذا إلى اصطدامه مع فيليبى الثانى(١٨١). وقد أحدث موقفه القائم على عدم السماح بالتدخل للسلطة المدنية مشاكل للحكام الإسبان فى ميلانو، ولذا فقد أحاط نفسه بمليشيا مستقلة فى مواجهتهم، أطلق عليها لقب "عائلة مسلحة" من باب تلطيف العبارة.

كانت موعظة ريبيرا فى جوهرها نتاجاً " لعصرها. (والفائدة المرجوة منها بالنسبة للمؤرخ هى الفائدة نفسها التى يقدمها نموذج فى التوازن ودرجة الضمير التى يضطلع بها والتزام من هذا النوع). كعادته دائمًا، لم يُبد البطريرك أى مظهر من مظاهر الرجل الاستثنائى ولا الرجل الذى له أصول ترسمها وتحددها بعض التقاليد. فقد قام بدور القاطرة، وقد أذعن لمعايير خارجية، تلك المعايير التى تغلبت على مشاعر الذاتية العالية التى كانت تكافح داخله كى تأخذ فرصتها فى الظهور. ولم يكن ريبيرا مسئولاً أيضًا، ولا العقل المدبر ولا المسبب لبعض ظروف العصر، التى من أجلها قَبِلَ بإذعان أن يوضع فى قالب، دون الزعم ولو من بعيد بإضافة شىء لهذه الظروف أو نزع شىء عنها. فقد نفَّذ فقط (ومن الواضح وهو يشعر بالألم الشديد) ما كان يعتقد أن منصبه كمطران ذى ضمير حى يفرضه عليه ويطالبه به. وكل ذلك ما هو إلا انعكاس أو إشارة كاملة، لا يمكن أن تفاجئ أو تسبب مشكلةً (ولا أيضًا حلولاً) لمنْ يعرف بحق المحركات والدوافع الحقيقية العميقة لإسبانيا فى ذلك العصر.

الخلفية التى تكمن وراء القضية:

لابد أن نوضح أن التقديرات السابقة ليس من شأنها أن تخفى السر الدفين فى تلك الخطبة التى أُلقيت فى الكاتدرائية وكأنه لغز ساحر تاريخى وأخلاقى على السواء، فهو يظهر فى منتصف الطريق بين التاريخ والأخلاق. وتكمن أهمية هذه الخطبة وخطورتها فى أنها الوثيقة الوحيدة تقريباً التى توضح لنا تجربة الإنسان الذى يعمل ضد ضميره الشخصى. كما تتركز أهميتها أيضًا فى وصفها الخالد لقضية الصراع بين الفكر الأخلاقى وبين كيفية تنفيذ هذا الفكر عمليًا. "هناك صعوبة دائمة تواجهها الحكومة المسيحية عند الجمع بين الطرق الإنسانية ودين الرب"، هذا ما كان يقوله الراهب إستيبان ماركيث[١٨٢] المعارض للأفكار الميكيافيلية، وبالنسبة لقضية الطرد، فقد أصبح "للطرق الإنسانية" طبيعة أخرى خاصة بها. لقد أصبحت كذلك بسبب أبعادها التى تقترب من العبثية، وكذلك بسبب تكوينها موضوعًا محدداً لوضع مفهوم يتم الخلط فيه بين المصالح السياسية لإسبانيا وبين قضية الشرف[١٨٣]، تماماً مثلما كان عليه الحال فى مسرحيات العادات والتقاليد الإسبانية، وقد شمل هذا الخلط الآن قضية مسلمى فالنسيا وقضية الرب.

ونحن هنا لسنا بصدد الحكم على سلوك البطريرك من الناحية الدينية أو الأخلاقية. والحق أن هذه الموعظة ما كانت تستحق الدراسة لو لم نكن نعرف أن ريبيرا قد عارض بكل قوته طرد الموريسكيين الذى كان مقرراً له الثالث والعشرين من شهر أغسطس لنفس العام. وأمام يقيننا بصراعه الداخلى فى ذلك اليوم، كان من الدقة وضع الأشياء فى مكانها الصحيح بالنسبة للشخصية الأخلاقية السامية للمطران، الذى لا يمكن اتهامه بوجود دوافع شخصية أو شعور بالأنانية وراء مواقفه. لقد دُوفِع عن البطريرك فى مواجهة بليدا، ومن الدقة فعل الشىء نفسه مع هنرى ث. ليا، عندما عزا مقاومة البطريرك لنائب الملك كاراثينا إلى خوفه ودفاعه عن مصالحه الاقتصادية[١٨٤]. فقد أظهر تطور خطابه المعارض للموريسكيين ميلاً مستمراً نحو الاحتفاظ بالفالنسيين منهم وذلك لأسباب واهية، لم تكن تمثِّل بالطبع شيئًا بالنسبة له ولا بالنسبة

للموريسكيين الفالنسيين أنفسهم. وقد أفصحت خطبته عن استراتيجية محددة لا تميل إلى التحليل الواقعي للقضية، والتي فقط في تطور إيجابي ولكن ليس بالقدر الكافي، فقط في المراحل الأخيرة للخطبة أشارت إلى الانهيار العام للمملكة. وهذا يعني أنه بداية من عام ١٥٨٢ كانت أفكاره القمعية تعاني من الضعف المستمر، أي ضعيفة للغاية، وفي ٢٣ أغسطس من عام ١٦٠٩ كانت تحفظاته أقوى من أي وقتٍ مضى.

نحن نعلم أنه خلال ساعات، كان ريبيرا يشعر ذلك اليوم شعور الرجل الذي تم الإمساك به ولن يستطيع الفكاك. فقد مثل أمامه بكل شراسته وبشاعته الدمار والوحشية والمسئولية الأخلاقية التي سيخلفها نفي الموريسكيين. وحانت لحظة تعلَّم فيها الدرس المرير بأن الحكم يعني أيضًا التحكم في مصير عدد كبير من البشر من دم ولحم. وقد تميز السلوك السياسي لريبيرا بتغيرٍ ملحوظٍ ومستمرٍ للتطور بين النظرية والتطبيق، بين التشدد والاعتدال، وكثيرًا ما سقط في الازدواجية أو التفسير الخاطئ. وبشكل أو بآخر التقى مع "السياسيين" في رؤيتهم لهذا الالتزام على أنه التحكم في الخيوط أو التجارب من بعيد حتى في أشكاله الأقل طُهرًا. وكان ريبيرا يرى أن التحفظ والانعزال يعدان من سمات الحاكم وفضائله. وفيما قام من دور وهو في مرحلة الشباب تبرز نصائحه التي أوصى بها مجلس كومبوستيلا والتي وضع فيها السرية والوسائل القمعية كجزء من السلوك المعتاد للأسقف الطيب: "يجب أن يكون لديه في كل مكان جواسيس فضلاء يحذرونه في سرية تامة بأي مشكلة يمكن مداواتها"(١٨٥). وعند إلقاء الموعظة في مآثر الملك فيليبي الثاني مدح فيه أسلوبه الشخصي في الحديث" فلا يمكن لأحد أن يتحدث أو يشعر بهذه الطريقة التي يتحدث بها هذا الملك"(١٨٦). وفي ظل هذا المثل والقدوة لهذه "الحكمة" ذات الطابع الفيليبي، كانت فكرته حول السياسة التي استوعبها ببرود ثم نفذًها فيما بعد، بكل مثابرة وتماسك بل وحتى بكل تضحية، عندما حانت اللحظة المواتية (والتي ربما جاءت متأخرة). وعلى كل حال فقد قامت دائمًا على أساس إنساني من الأمن والمصالح. إن الحياة التي كانت تدور بعيدًا عن حائط الحكومة التي كانت تتمخض عن خطط يمكن إدارتها بكل سهولة، فحتى الجانب السلبي فيها اقتصر دوره على مجرد التمثيل الثقافي. ولكن ريبيرا أدرك

فى ٢٣ أغسطس أن الحكم ليس سهلاً، وأنه قد حانت اللحظة التى فيها يجب أن ينزع عن نفسه صفة المطران المنعزل والزاهد كى يبدأ وبنفسه العمل. وقد أدت صدمته مع الواقع الصعب، على الرغم من تأخرها، إلى أن يعمل بطريقة واقعية تصل إلى درجة التهور أحيانًا بهدف الهروب من الموقف الذى صنعه هو بنفسه. وخلال بضع ساعات سقط على الأرض كل الحذر، والمعنويات والامتيازات التى كانت حتى تلك اللحظة يتدثر بها البطريرك. وعندما تمرد البطريرك على النفى العام، استطاع الهروب من إسبانيا ومن التاريخ كى يدخل إلى أرض آمنة حيث الأشياء لها وزنها الخاص والكلمات لها معناها وكمالها.

ليس هناك أى حكم مسبق على ذلك العصر أو أى مرآة صغيرة له يمكنها أن تمنع منْ لا يريد خداع نفسه من إدراك حجم الأهوال التى أحدثها هذا الطرد. وموقف ريبيرا نفسه فى تلك الساعات يُعْد دليلاً كافيًا للرد على منْ يطالبون اليوم بعدم الحكم عليه سوى من خلال أفكاره المعلنة عام ١٦٠٠(١٨٧). ولكن هذه التبرئة التاريخية المطلوبة لا تأتى هنا فى مكانها الصحيح، لأن فكرة النفى العام فى ذلك الوقت لم تكن تلقى قبولاً، وذلك للشك فيها من الناحية الأخلاقية، من جانب الأغلبية المحافظة والتى كانت تتمتع بالثقة الدينية والعقائدية. علاوة على ذلك، هناك أفعالٌ يضعها حجمها الصغير بعيداً عن أى مجال نسبى. وقد تم التصديق على الطرد وكأنه واحدة من تلك الهزات العميقة التى تعرض لها الضمير التاريخى فى لحظة تغلبت فيها العناصر المطلقة على العناصر النسبية. والتاريخ هو الممكن العادل لأن الظروف المكانية والزمنية تتجه إلى التوقف أمام التحليل الموضوعى والعقل المبدع والمناخ الإنسانى الأعلى من أية لحظة أو عصر، ولم يرد ريبيرا بالطبع القيام بهذا الإجراء، دون أن تكون هذه النقطة متفقًا عليها من كل الناس. وقد تحولت النسبية التاريخية التى اعتدنا إعطاءها قيمة كبيرة ليس فقط إلى متنفس مريح، بل أيضًا إلى نوع من المشاركة. الإصلاح المعارض، الاسترداد، والشرف كان فيها جميعاً البنية التاريخية الشرعية الانثروبولوجية وكان فيها كذلك أباطيل وتوافه خاصة بذلك العصر وبالعصر الحالى، وقد تلاشى كل هذا فى تلك اللحظة من أمام البطريرك، الذى استيقظ فقط على رؤية ولمس هول الألم الإنسانى الذى بدأ ينتشر أمامه.

تأثير الآن تطلق عبدك:

لم يظهر في تلك اللحظات أى إنسان جديد. كان تمرد ريبيرا سريع الزوال بمثابة لغز كبير في سلوكه، إذ سرعان ما سيخمد خلال ساعات قليلة كما أكدت ذلك موعظته التي ألقاها في الكاتدرائية. إن تفسيره ل "الآن تطلق عبدك"، والذى نعلم أنه كان ذا طبيعة مختلفة تماماً، وكذلك مغالاته في مدح الفالنسيين الذى كان من حظهم أن تتم من عندهم بدايات الطرد، كل هذا لم يكن سهلاً تعريفه ووصفه من قبل منْ كانوا يعرفون مسبقًا المشاعر الحقيقية للمطران. وسوف تختفي القضية من جديد إذا فكرنا في ريبيرا كفرد خضع لنقاط ضعف عامة أو أنه كان قادراً على العمل انطلاقًا من دوافع دنيوية، ذلك كله سيكون حكماً غير عادل ومعارضا لكل بديهية تاريخية. فمن الواضح أن البطريرك لم يكن متسابقاً، أو واحداً من محترفي نفاق السلطة أو عنصرى apparatchile حديث. وعلى أية حال، فقد كانت نقاط ضعفه أيضًا هى نقاط ضعف رجل ليس عادى، رجل يبتعد عن الشائع والمألوف، وكل محاولة لفهم موقفه وأفعاله لن تستطيع أن تنفى ما كان يتحلى به من جَلَدْ وعزم جعله قادراً، تحت وطأة الظروف، على مواجهة الموقف.

إن ما قدمته موعظة الكاتدرائية من شهادة سمح، على الأقل، بإثبات شيء جوهرى: إن الطرد عاد يمثل أمام ريبيرا قضية سياسية مجردة، ولهذا فهو يحتاج إلى نوع من الإدارة الدقيقة ساعة تنفيذه عمليًا. وقد تغلبت عادته في تطبيق مبادئ المنطق والعقل عن بعد في النهاية على الحكم الذى كان يكنه ضميره القلق، ودون وضع ذلك في الحُسبان لا يمكننا فهم سلوك البطريرك. هناك، إذن، مشكلة تعترض طريق العودة نحو التوازن المتماسك الذى كان السمة المميزة للحالة المعنوية لهذا الرجل قوى الشكيمة والمعقد. فالقضية صعبة حقًا، ولكن ربما ليست مستحيلة الحل.

لقد قدم ريبيرا بنفسه تفسيراً لسلوكه الغامض الذى قام به في الثالث والعشرين من أغسطس لعام ١٦٠٩، وذلك يعود إلى أنه أخيراً قد اقتنع أن الملك ونظامه الحاكم

لم يطلبا منه النصيحة بل تنفيذ الأوامر. إلى جانب هذا العذر، لابد من أن نولى اهتماماً كى نلاحظ عـودة غير خاطئـة إلى وجهة نظر عقلية تبتعد عن الحقيقة. علاوة على ذلك، لا يمثل عذره هذا سوى الكشف عن جزء من الحقيقة وليس كل الحقيقة، لأن دفاعه الضعيف عن نفسـه الذى يحصر دوره على مجـرد تنفيذ للأوامـر هو دفاع ناقص وغير كاف، وذلك لأهمية شخصيته ولأهمية الحدث نفسه. لتكن ما تكون هذه الأوامر (لن يكون هناك شيء مؤكد على الإطلاق)، لابد وأن يكون وراء تحرك ريبيرا عوامل أخرى إضافية ذات خطورة وأهمية أكبر. فمن الممكن أن نستشف من خلال آلية خطابه بعض المعايير التى يمكن وصفها بأنها تحفظ لديه استعدادا للعمل والمشاركة فى مناورة من هذا النوع. وإذا كان ريبيرا لم يصدر الإذن بالنفى العام الذى كان يدافع عنه خلال سنوات، وما يعنيه هذا من تعارض مع العروض المثيرة للاستنكار، إلا أنه لم يتراجع أبداً عن اعتبار هذا الطرد الحل المرغوب فيه على مستوى تفصيلاته المثالية. فقد كان الطـرد بالنسبة له يمثل معانى كثيرة تتفـوق على غيرها وتجعله يتغلب على أية شكوك أو ريبة تساوره.

حرى بنا أن نقيم، بشكل خاص، تحركات البطريرك ضد مجرد ظهور المنطقية "السياسية" بالتوازى مع التراجع الإسبانى عن صراع الدم والنار ضد المروق والكفر. كان بليدا، وهو القريب دائماً من البطريرك، يصر إلى أقصى حد على اعتبار الطرد بمثابة حجر الأساس للصراع الذى كان يراه ليس صراعاً مناهضاً للموريسكيين فقط، بل أيضاً صراعاً معارضاً "للسياسيين". وكان دائماً ما يقدم الملك فيليبى الثالث ودوق ليرما على أنهما القاهران اللذان سيقومان بقطع الطريق فى إسبانيا أمام تلك الهرطقة التى شكلت فضيحة دينية كبرى لما يطلقون عليه "الحرية الدينية". ويمكن أن ندرك جيداً أن ريبيرا قد استعاد أيضاً هدوءه وصلاحيته المفقودين فى أحضان وجهة النظر هذه التى هى من جديد مجردة ولكن حقيقية وهناك من يؤسس لها. وهكذا فهو يستطيع أن يساهم بجزء عظيم وأن يتباهى بالمساهمة بشئ فى انتصار عظيم يمكن التضحية من أجله بتحفظات معينة. ولأن كل شئ قد وضع فى مكانه الصحيح، فإن مفهوم الحكومة الغيورة على شرف الرب، والذى تلاعب به كثيراً فى موعظته، بدأ يميل

فى خط مستقيم نحو الأب ريبا دى نيرا وعمله المعروف "رسالة الدين والفضائل التى يجب أن يتحلى بهم الأمير المسيحى" (١٥٩٥). ولم يكن مفهومًا احتقاره المحتمل للقرار وذلك عند الأخذ فى الاعتبار أن البديل الواقعى الوحيد للطرد هو ترك الموريسكيين على حريتهم الدينية. وقد أصيب موقف ريبيرا فى تلك الأيام بنوع من الشلل، وهذا ما لم يتوقف عن تأكيده حينئذٍ. لم يكن فى نظره مشينًا أن يتقرر الطرد للموريسكيين أثناء الهدنة مع هولندا، التى عارضت هذا الطرد بشدة[١٨٨]. وقد حاول أن يعفى من الطرد عددا قليلا من الموريسكيين للاحتفاظ بعباقرة صناعة السكر. ولأن منْ شملهم العفو وافقوا على بقائهم فى إسبانيا شريطة السماح لهم بالعيش كمسلمين[*]، فقد أعلن المطران رأيه القائل بأن لا الملك ولا البابا ولا المطران ريبيرا نفسه يستطيع أن يقبل ذلك، لأنهم يعاملون معاملة المتنصرين الذين خضعوا للتعميد ولو سمحوا لهم بالبقاء كمسلمين لكان هذا اعترافًا منهم "بحرية العقيدة"[١٨٩]. وقد تم طرد عباقرة السكر إلى الأبد خارج إسبانيا.

آخر أيام البطريرك:

فى لحظة إلقاء موعظته، كان يفصل البطريرك عن وفاته عامٌ ونصف عام، تلك الوفاة التى حدثت فى ٦ يناير لعام ١٦١١ . فى ذلك الوقت استمر البطريرك يعمل بلا هوادة فى مهمته لدعم النفى. وقد حاول التقليل قدر المستطاع من إعفاء الأطفال من النفى، فقد كان يرى أن حد العشر سنوات مبالغٌ فيه كثيرًا[١٩٠]، وكان يعمل أيضًا لصالح السادة على حساب الحقوق المعترف بها للمطرودين[١٩١]. ويُقال أنه رفض تواضعًا، كما قيل فى وقتها، أن تُطبع موعظته التى ألقاها فى الكاتدرائية[١٩٢]. وقد وجه جهوده، بشكل خاص، نحو حملة الإعداد للنفى التى كانت مجالاً لنشاطه

(*) هذه نقطة جديدة لم يعالجها أحد من قبل على حد علمنا ، وتدل بشكل قاطع على أن الإسلام وحده كان الشُغل الشاغل للموريسكيين (المراجع).

الطبيعى الذى يفضله[١٩٣]. وقد رسم الشاعر غاسبار دى أغيلار ما كان يقوم به ريبيرا من أعمال قائلاً:

الراعى العارس، والمطران العظيم،

إنه دليل أهل فالنسيا ومرشدهم[١٩٤].

من الثابت أن البطريرك قد نظم برنامجًا من المواكب الدينية، والإنارة والرقص والمسابقات، وكان البرنامج يشمل أيضًا تقديم النبيذ "للطبقات الشعبية"، ذلك النبيذ الذى لم يتذوقوه فى النهاية[١٩٥]. لسنا فى حاجة لأن نقول إن فرحة الشعب الحقيقية لم يكن ينقصها هذا التشجيع والإنفاق الحكومى. وعندما أراد أحد الأشخاص أن يعرف رأى البطريرك حول المصير النهائى للموريسكيين قال له وكأنه يتنبأ بما سيحدث: "أخى، لا تنزعج من أجلهم لأنهم سيتلاشون مثل الملح فى الماء"[١٩٦]. وفى خطاب موجه إلى الملك فيليبى الثالث فى ١٠ فبراير عام ١٦١٠، احتفى بما حدث وكأنه ضربٌ من المعجزات، خاصة وقد اعترف الموريسكيون بمحض إرادتهم لأصدقائهم "بالثورة الكبرى التى كانوا يدبرون القيام بها ذلك العام، مجهزين من أجلها المال ومحددين لها الزمن"، وقد أزال – بكلامه هذا – الشكوك من نفوس منْ وضعوا حقيقة هذه الاتهامات موضع الشك[١٩٧]. لقد كان البطريرك يحتاج فوق كل شئ إلى الاقتناع بنوع من المؤامرات التى أشاع لها هذا المزيج من الحقيقة – والأكاذيب الرسمية. وقد استعد داخليًا بآلية الدفاع الكافى من أجل أن يقتنع بها، على الرغم من أنه يجب علينا أن نجهل إلى الأبد طبيعة هذا الدفاع وكيفية استخدامه.

ولأنه لا يوجد كمال مطلق فى هذا العالم، لم يتوقف عمله الدعائى من أجل الطرد عن إصابته بالشعور بالمرارة فى أعماق روحه. هذا بالتأكيد لأن من البديهى أن ضميره لم يكن راضيًا تمام الرضا. ففى نفس أيام الطرد طلب إصدار قرار لاهوتى حول بعض العوائق الأخلاقية، تتعلق أولاها بشرعية القرار ذاته. لقد جاء هذا الشك متأخراً جداً، وقد تمت صياغته بأسلوب مناور (المائة ألف جندى المشهورين)، والذى كان معه يستجدى موضوع الرد الذى يبعث على الهدوء والذى حصل عليه بالفعل:

لو علمَ جلالتكم أن هؤلاء المسلمين خونة، فقد قدموا إلى الأتراك مائة ألف جندى كى يسلموا لهم إسبانيا، فى حالة ما وافق الأتراك على التدخل لمساعدتهم. فهل هناك شك فى أن جلالة الملك سيطردهم من إسبانيا على الرغم من خضوعهم للتعميد، ونحن نعلم أنهم يجهرون بالمروق، وأنه من الناحية الأخلاقية ليس هناك ثقة فى تحولهم إلى المسيحية؟(١٩٨).

من الأمور التى تزرع الشكوك فى النفس، أنه مع كل هذا، تصمت أصوات الريبة لدى المطران بكل سهولة، وأن يخضع – وهو الذى فعل الكثير من أجل نشر الابتهاج والسرور فى أبناء أبرشيته – لحالة من الحزن العميق. وفى غمرة من المداهنة الرسمية، لاقى ما قام به من أفعال فى نهاية المأساة الموريسكية نقداً شديداً من قِبل البعض. ففى يوليو من عام ١٦١٠ كتب الراهب فرنثيسكو سوبرينو إلى نائب الملك ورقة تحمل نقداً شديداً حول كيفية تصرفه من وجهة نظر الكنيسة خاصة فى مسألة الأطفال وكيف أنه لم يستشر البابا:

لقد قلت الكثير من هذا للسيد المطران ولكنه لم يستفد من أى شىء قلته، وأننى لا أستطيع الحديث مع غيره، على الرغم من أن العديد من الشخصيات الهامة والعلماء قد تحدثوا على الملأ حول هذا الموضوع وأبدوا إعجابهم به، إلا أننى من ناحيتى ألتزم الصمت وأترك هذا الأمر للرب، ولهذا أقول إن هذا الأمر يتطلب تكفيرا عن الذنوب أكثر مما أُعطى له ...(١٩٩)

وقد ختم سوبرينو شكواه بإدانة عامة للمطارنة الذين، بدلاً من تقديم الطعام لنعاجهم، كانوا أول منْ اقترح تركهم للذئاب.

وكما هو معروف، فقد أبدى ريبيرا وسط أفراد عائلته مدى تشاؤمه وقلقه على المملكة وما ستتعرض له من دمار اقتصادى. وليس هناك شهادة على ذلك خيراً من تلك التى قدمها لنا بليدا بنفسه:

إنه من المحزن تخيل مدى الفقر الذى سنعانى منه جميعًا جراء طرد الموريسكيين. هذا ما قاله لنا أنا والمعلم الأب الكوثير بريور فى هذا البيت، عندما ذهبنا لزيارته فى تلك الأيام: أيها الآباء، من الآن فصاعداً نستطيع أن نأكل الخبز والأعشاب، وأن نصلح أحذيتنا بأنفسنا. وقد قال له ذلك العبد: فليثق سعادتكم فى الرب الذى منحنا كل شيء[٢٠٠].

الحق أن لا أحد كان واعيًا، وهذا عكس ما قلناه من قبل، لمدى التضحية المادية التى تسبب فيها اقتلاع الموريسكيين من إسبانيا[٢٠١]. أما قلق البطريرك بسبب رحيل المستأجرين الذين سوف يحرم ما يمكن أن نطلق عليه البرجوازية المحلية من مقومات حياتها الاقتصادية، فيبدو أنه يعود إلى أنه كان على علم بهذا قبل الطرد وبعده[٢٠٢]. إن الواقع الصعب كان يغزو فى كل لحظة عالمه الزاهد، ولكنه الزهد المترف القوى. كانت تأتيه سيدات ذوات ألقاب يبكين من ضياع منازلهن، وبارونات يحملون بناتهن ولا يعرفون كيف سيستطيعون العيش من الآن فصاعداً[٢٠٣]. لقد عبر عن قلقه حول أرباح الأبرشية فى نفس الخطاب الذى كتبه فى ٢٣ أغسطس عام ١٦٠٩ . وقد عانت تلك الأبرشيات من هبوط حاد فى دخولها[٢٠٤] ترك تأثيره المحبط على المطران العجوز بشكل يصعب فهمه. وهكذا كان حال البطريرك، إنسان متقشف وعبوس ومستعد فى هذا المجال لأية تضحية، أصبح جريحًا فى روحه الأرستقراطية، وفى ضميره تجاه ما يشعر به من مسئولية نحو مقره وأبرشيته، فقد كان يشعره بالخجل أن يسلم إلى أحفاده أبرشيه أقل مكانة من تلك التى تسلمها هو من قبل.

لقد أشيع دائمًا أن ألم الطرد قد سبب أحزانًا للبطريرك صاحبته حتى لحظة وفاته، وهذا بالطبع يُعد فصلاً فى حياة المطران حاول كُتَّاب سير القديسين كل ما فى وسعهم كى يدفنوه معه. ومع ذلك، فقد كتب عنه صديقه المخلص اليسوعى الأب فرنثيسكو اسكريبا فصلاً يثير الفضول حول مرضه الأخير، عندما طلب من الرب أن يمن عليه بأى نوع من المعاناة الخاصة قبل الموت. وكان توسله، كما يقول لنا الأب فرنثيسكو، مسموعًا،

لأن ما حدث سبب له حزنًا عظيمًا، وكانت تتداعى أمامه الصور والأفكار الحزينة جدًا، مما ملأه شعورًا بالحزن، فقد كان نادمًا على طلبه إياه، ولهذا فقد قال للرب ما لم يقله من قبل[٢٠٥].

أكثر من ذلك، الشهادة الدامغة التى أعلنها المطّلع على الأمور غاسبار إسكالونا :

لقد رأى البطريرك مطران فالنسيا، المتاهة التى أصبحت عليها المملكة ... والثبات الذى كانت عليه أشياء كثيرة خلفها الطرد، رأى صعوبة علاج أضرار معروفة جيدة، رأى التأخير فى اتخاذ القرار وفى تنفيذه، وكيف تحمل الشعب والنبلاء مسئولية كل شئ، ولأنه مؤلف خروج المسلمين هذا، كما نشر هو، فقد أفسد جزءًا عظيمًا من العمل وظن أن الفالنسيين سوف يعوضوه، فقد بدأ قلبه يشعر بالحزن لأن الحل جاء على سيقان من بارود: بالجمع بين هذا الحزن وبين ما حوته مذكراته المكتوبة من أحزان فى معارضة للرأى القائل بإعادة تعميد الموريسكيين وفى طرد الأطفال الذين تم تعميدهم من ذوى السبع سنوات فأكثر، وقد أحدث هذا كله إصابته بالحمى التى أفقدته الحياة فى يوم "الملوك السَحَرة" (٦ من يناير) من عام١٦١١، وهكذا أوفى بما وعد به هو نفسه فى خطبته التى ألقاها فى الكنيسة الكبرى، من أنه قد حانت اللحظة التى سوف يرى فيها المسلمين وهم مطرودين من إسبانيا، ذلك الشئ الذى بذل من أجله الكثير، استطاع الرب أن يرسله إلى العالم الآخر وهو سعيد وهو يغنى ...إلخ[٢٠٦].

الخاتمة قضية اللغة:

لابد أن نترك هنا البطريرك ريبيرا، ولكن دون أن نترك القضية التى أقضت مضجعه فى حياته والتى لا تزال بشكل أو بآخر موجودة بيننا. لقد أضفت حركة

التأريخ التى تطورت بداية من حملة صحافية مدفوعة الأجر تقريبًا(٢٠٧) صفة الأسطورة وحتى وقت قريب على الضمير والحساسية اللذين يحيطان بهذا الفصل الأخير والحزين للإسلام فى إسبانيا. لقد تم تزييف موقف الموريسكيين باقتصارهم على كونهم مجرد أعداء غير قابلين للاندماج ومتآمرين، مع ختام العهد بهم بالصيحات والابتهاج الشعبى نتيجة نفيهم. كما تقتصر دراسة هذا الموضوع فى المدارس والجامعات على ذكر التواريخ وعدم الثبات السياسى، والحديث عن التهديدات التركية، وفى أفضل الأحوال، تتم مناقشة بعض النتائج الاقتصادية على مملكة فالنسيا. وقد استمر إلقاء الضوء على هذه القضية من وجهة نظر المسيحيين القدامى، مع جهل تام للإطار المدجنى (موضوع غريب إن وجد) الذى يُعد الإطار الأكثر قُربًا من الناحية التاريخية. فكل العالم سمع عن بطولة وعظمة خوان دى أوستريا، ولكن لا أحد يعرف بحق منْ هو ولا ما الذى أسمعه فرنثيسكو نونييث مولاى لمحامى الملك فيليبى الثانى.

وجد الضمير الدينى والقومى، الذى تطلع بإعجاب إلى رهانات الماضى فى القرن التاسع عشر، وجد فى التأريخ الأولى رفيق سفر كى يستمر على إصراره. إن الاعتداء غير المبرر على المعاهدات والمواثيق التى أبرمتها الكنيسة والذى يبرز أحيانًا وكأنه شىء ضرورىُ لا يمكن مقارنته بما كان يحدث من قبل الملوك الكاثوليك وخلفائهم (وكأن القضية لم تكن هى نفسها بالفعل). ومثلما كان الحال من قبل مع الحديث عن الغيرة على الدين ...إلخ. فقد ابتكروا فيما بعد مخدرًا أو منومًا اسمه "قوانين تاريخية" أو ضرورات ديموغرافية واقتصادية. إن حركة التأريخ لدينا قد تنبهت إلى أن الطرد موجودُُ وكأنه ذكرى طاهرة، وكأنه نهاية، كالعادة، "لا يمكن تجنبها" "لقضية موريسكية" ابتدعها، فيما يبدو الموريسكيون أنفسهم. كل هذا يعنى أن مفهوم الموريسكيين قد استمر على نفس المستوى من عدم الحقيقة المجردة والذى اجتهد البطريرك ريبيرا فى العيش فيه. وفى إصرار غريب على نفس الخطأ، استمر الجميع فى تجنب النظرة القلقة بالفعل للخراب والدمار وللقتل. لم تتخذ الدراسات نقطة إنطلاق من حقيقة مئات الآلاف من الإسبان الذين أُجبروا على ترك وطنهم بالقوة، على ترك بيوتهم وأراضيهم. رجال ونساء أجبروا على ركوب السفن والرحيل إلى أراضى غريبة لم تكن تنتظرهم

فيها الجنة التى وعد بها "محمد"، بل كان فى انتظارهم المعاناة والفظائع والموت. إنهم جزء من إسبانيا لهم حقوقٌ مثل غيرهم من الإسبان ، ولكن حكم عليهم بالفناء "مثل الملح فى الماء".

لقد تم استخدام اللغة نفسها وكأنها ستار من الدخان، يهدئ المشاهد ويبعد عن ابصاره العرض غير اللطيف. وفى إبطاله للعقلية الحربية التى استمرت مسيطرة على مجال الدراسة تم التعبير عن أعمال بعينها بطريقة ولغة مختلفة وفقًا لاختلاف منْ قام بأدائها وإذا كانوا من المسلمين أم من المسيحيين(٢٠٨). ولاتزال المفاهيم المناهضة للإسلام مستخدمة من قبل مؤرخى العصر الحالى، الذين لم يطوروا من الحساسية العلمية كى يستخدموا تعبيرات أكثر حيادية(٢٠٩). وكلمة "الطرد" نفسها تشكل جزءًا من هذه الاستراتيجية المشوشة: فهى إصطلاح حديث يعمل على إغفال اللفظ الفصيح "النفى"، الذى على الأقل لم يُخف نوع العنف البدائى الذى أدى إلى اغتصاب أرض الوطن. "طرد" كلمة لا تقول أى شئ اليوم، وليست سوى لفظ – ساتر، يحوى داخله فراغًا عظيمًا.

وتستمر معنا حتى الآن اللغة التى اخترعتها تلك الأيام. ولا تستدعى هذه اللغة سوى المعارك ولا يحفزها الجدل النشيط، لأن مناصرى الطرد قد رفعوا حائط صد فى الهواء ضد أى رأى مخالف لا يستطيع أن يتجاوب معهم. وهى ليست لهذا السبب لغة صراع، بل على العكس من ذلك هى لغة مثقفين ورجال كنيسة من مستوى ثالث، يحميهم جهاز قمع حكومى من الخروج لمواجهة الناس فى الطريق أو مواجهتهم وجهًا لوجه. إنها ظاهرة لغوية جبانة وحزينة، تجعل دراسة المذكرات والخطابات والمحاضر والدفاع مهمة حزينة للغاية. فعند قراءة أعمال ريبيرا أو عند دراسة قرارات مجلس الدولة لا يمكن لأحد أن يصدق أن هذا الرجل يستخدم لغة كلاسيكية، أو أن هذه المحاضر كانت معاصرة لثربانتس ولوبى وغونغورا وأليمان وكيبيدو. ومن ناحية أخرى، ماذا يمكن للتعبير الأدبى أن يفقد أكثر من ذلك بسبب الفقر الثقافى وعدم الحساسية الإنسانية. وهكذا يبقى هناك كاثر لهذا الأدب الفقير والشعر المتواضع، موعظة ريبيرا،

وقصيدة أغيلار "طرد المسلمين من إسبانيا" (١٦١٠) ونثر فونسيكا، هذه الأعمال التى تعد قمم الأدب المتعلق بالطرد[٢١٠]. وعلى كل حال فقد أثخنت الأسباب التى تحدثنا عنها من قبل هذه اللغة بالجراح، وقد ساعد على ذلك أيضًا بُعدها عن الواقعية التعبيرية وكانت تقودها فى هذا الطريق الضمائر الشريرة. وتعتبر التجربة الوحيدة التى تستحق الذكر فى هذا اللقاء هى "طرد الموريسكيين الإسبان" (١٦١٢) لبدرو أثنار كاردونا[٢١١]، التى تعتبر واحة، حيث يمتلئ فيها العمل بالكذب والافتراء، ولكن دون تستر أو تكتم وبكل شدة الوقاحة والصفاقة. فهذا العمل يوجد على الطرف الآخر من لغة البطريرك، حيث لا تساوى المعنويات أو التلطيفات شيئًا لدى هذا الأراغونى. فرغبته الحقيقية تتركز فى التشديد على اللوحة الإنسانية "لهذا الطرد" ولفرحته المتوحشة. فعل ذلك بلغة قوية وقادرة على نقلنا إلى حقيقة تلك الأيام. وقراءة هذا العمل لا تبعث على السرور، بل على التفكير والاستفادة، فالمؤلف حقًا يلقى جام غضبه على الموريسكيين ولكنه على الأقل لا يعارض لغة الكلاسيكيين.

اللغة ليست حقيقة جامدة كما أنها ليست بمعزل عن المسئولية الأخلاقية[٢١٢]. وقد استمرت الظاهرة اللغوية التى أحاطت بالطرد تدفع، على مر القرون، تعقيدات فى داخلها يجب اليوم أن نضع لها نهاية. فحتى اليوم لا يوجد فى إسبانيا ضمير جماعى أو شعبى بالنسبة للطرد، بينما يوجد (مع كل عيوبه) بالنسبة لمحاكم التفتيش. واليوم جاء الدور على اللغة كى تتخلص من الضرر الذى أحدثته هى لنفسها، وهذه هى المسئولية التى تقع على عاتقنا نحن منْ نقوم بهذه الدراسات. من الدقة أن نُدرك، قبل كل شىء، ماذا يعنى لفظ الطرد، داخل مضمونه التاريخى، فقد كان بديلاً للإبادة، أمام منْ لم يتراجعوا عن الدفاع عن إبادة دموية للموريسكيين، أو كما كان يقول البطريرك "إزالتهم". فالخطاب التاريخى للموريسكيين ولغتهم لا يجب أن يخفيا طبيعتهم التى تغتال النموذج الإسبانى الحضارى النبيل. على العكس من ذلك سيكون الاستمرار فى مصاحبة البطريرك ريبيرا وضميره الشرير، الذى لم يكن الغرض منه حتى النفاق، بل اللمس بالإصبع القضية الخاصة بإبعاد الشر عن الحقيقة[٢١٣].

لقد وصل البطريرك إلى حدود تطلبت بطولة من نوع جديد لم يكن لديه القوة لعبورها. عندما أصابه الفزع من أفكاره الخاصة اكتشف ضلال العقل الذى يغذيه مضمونه الخاص. ولعدم قدرة ريبيرا على التماسك عند هذا المستوى من الضمير، يمكن أن نقول أن تاريخ الثالث والعشرين من أغسطس لعام ١٦٠٩ كان بوقًا عظيمًا باء فيه الفكر الأخلاقى الغربى بالفشل.

هوامش

(١) على الرغم من وجود العديد من الدراسات الدينية الخاصة بسير القديسين التى اتخذت من البطريرك ريبيرا هدفًا لها، هناك نقص واضح فى مجال الدراسات الحديثة التى تدور حول هذه الشخصية التاريخية البارزة. ويعانى كتاب رامون روبريس يوتش "القديس خوان دى ريبيرا، بطريرك أنتيوكيا، ومطران ونائب الملك فى فالنسيا. اسقف وفقًا لما يقوله نموذج ترينتو"

(Barcelona: Juan flors, 1960) من بعض المظاهر التى فرضها هذا الطرح التقليدى: فقد تم التعتيم أيضًا هنا (على سبيل المثال) على فساد أصله.

(٢) قام ريكاردو غارثيا بيوسلادا بدراسة معايير البطريرك المتشددة فى اختيار الأساقفة:

"Felipe II y la Contrarreforma Católica". Historia de la Iglesia en España (Madrid: Editorial Cátolica,1980) 3-2: 22-28.

(٣) حول الصعوبات التى كانت تواجه مطرانية فالنسيا طوال قرن من التدهور الكنائسى انظر،

Manuel Batllori, "La santidat agençada de Joan Ribera (1531-1611- 1960)". Catalungya a l'época moderna. Recerques d'historia cultural I religiosa (Barcelona: Ediciones 62, 1971): 273

(٤) Francisco Eserivá,S.I., Vida del venerable siervo de Dios don Joan de Ribera. Patriarca de Antiochia y Arzobispo de Valencia (Roma: Antonio de Rossi, 1696) 164.

(٥) للاطلاع على معلومات حول رئاسته لمطرانية باداخوث انظر

Pedro Rubio Merino, "San Juan de Ribera, obispo de Badajoz", Revista de Estudios Extremeños, 17 (1961): 27-49.

وقد استلزم ميلاده غير الشرعى أن يُعفى من صفة "فساد المولد" وذلك للحفاظ على دوره فى الترقى والحصول على مناصب أخرى فى المستقبل. وقد كان ميلاده غير الشرعى يشكل "جرحًا أليمًا" جعله "يشعر بالمهانة" وفقًا لما ذكره رامون روبريس يوتش.

"Biblismo en San Juan de Ribera. Dos comentarios inéditos al "Cantar de los cantares". Anthologica Annua 22-23 (1975-1976)".

"بلا شك يُعد البطريرك ريبيرا رجلاً نزيهًا، فاضلاً وعظيمًا، هذا ما أعلنه جون فوستر،

Joan Fuster, Rebeldes y heterodoxos (Barcelona: Ariel,1972) 112.

(٦) Manuel Batllori, "La santedat agençada de Joan de Ribera" 271-279.

حول المراسلات التى تبادلها مع القديس كارلوس بوروميو انظر،

Robres, San Juan de Ribera 119 y 459.

خطابات احتفظ بها إسكريبا. انظر Vida 288-290 . وقد قام رامون روبريس يوتش بدراسة سلسلة الرسائل التى تبادلها الأسقفين إلى جانب ذكره تاريخ العلاقة بينهما. "القديس كارلوس بوروميو وعلاقته بالأساقفة الأيبريين، خاصة علاقته بالراهب لويس دى غرانادا والقديس خوان دى ريبيرا"،

Anthologica Annua 8 (1960): 83-141.

دراسة حديثة جداً عن نفس الموضوع تجدها فى:

A.D. Wright, "The Borromean Ideal and the Spanish Church". San Carlo Borromeo, Catholic. Reform and Ecclesiastical Polities in the Second Half of the Sixteenth Century, Ed. J.H. Headley on B. Tomaro (Cranbury N.J.: Associated University Presses, 1988): 188/207.

وقد توفى بوروميو فى عام ١٥٨٤ وقد أُعلِنَ قديساً عام ١٦١٠، وقد استطاع ريبيرا أن يُكَوِّن أخوية دينية على شرف هذا القديس (١٨٨).

(٧) لقد واجهته مشكلة عصيبة، كانت لها تداعيات سريعة أثرت على فترة رئاسته لأسقفية فالنسيا فى سنواته الأولى تأثيراً مريراً، وقد تم حل هذه المشكلة بتدخل حاسم من محكمة التفتيش، التى أقامت اثنتى عشرة دعوى فى معارضة للأسقف الشاب. أما اتهامه بإدارة نوع من القبض على الساحرات المشعوذات ضد خريجى الجامعة من مؤيدى أفكار أراسمو فقد تحدث عنها خوان فوستر فى كتابه "متمردون ومارقون" صفحة ٩٧ والصفحات التالية. وقد قام بتصحيحه سباستيان غارثيا مارتينيث.

Sebastián García Martínez "El Patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano" Estudis 4 (Valencia. 1975): 69-114.

على الرغم من ذلك، من الواضح أن التحزب الذى كان يؤيد به موقف اليسوعيين فى مواجهة للجامعة وضدها قد شكل علامة لها معنى لا يمكن أن تخطئها العين.

(٨) من مذكرته لعام ١٦٠٢ التى بعثها إلى الملك فيليبى الثالث (Escrivá, Vida 450) .

(٩) كانوا يوجهون إليه نقداً لاذعاً لأنه كان يقوم وحيداً بإعداد وجبة طعامه الوحيدة التى يتناولها فى اليوم ولم يكن يدعو أحداً لمشاركته الطعام، هذا ما ذكره كاتب سيرته الذاتية (Escrivá, Vida 146) . ولرغبته فى السيطرة على إسبانيا وجعلها بلداً غير قابل لنفاذ أفكار خارجية قام الملك فيليبى الثانى "بوضع الأسقف خوان دى ريبيرا على رأس أسقفية فالنسيا ومملكتها وهو المعروف بمعاداته للأفكار الوافدة بطبيعته"، هذا ما كتبه فوستر فى كتابه ("متمردون ومارقون" ص٩٠).

(١٠) Batllori, "La sentedat agençad" 274/275.

لقد قام ريبيرا فى سلمنكا بدراسة اراسمو، فقد وُجدت أعماله فيما بعد فى مكتبته الخاصة (Robres, San juan de Ribera 38/39) ووفقاً لما ذكره هذا الكاتب قام البطريرك بمراسلة أبيلا خلال سنوات

دراسته (٢٦) وأثناء فترة رئاسته لأسقفية باداخوث تحدث عن تعاطفه وعلاقته الجيدة بتلاميذ الأب أبيلا، وقد أهداه الراهب لويس دى غرانادا السيرة الذاتية لهذا الأب، وقد كان هناك احترامٌ متبادلٌ بينه وبين هذا الأخير أيضًا (٤٦٨، ٣١١، ٦٥). أنظر أيضًا إلى مجموعة الرسائل التى نشرها رامون روبريس وخوسيه رامون أورتولا

Ramón Robres y José Ramón Ortolá, La monja de Lisboa, Epistolario inédito entre Fr. Luis de Granada y el Patriarca Ribera (Castellón de la Plana: Sociedad Castellonenese de Cultura, 1947).

ويمكن رؤية تأثيرات أفكار أبيلا فى تنظيمه لمدرسة "الجسد المسيحى"، وهو العمل المفضل إليه دائمًا طيلة حياته. وقد قام رامون روبريس يوتش بدراسة علاقته مع الراهب لويس دى غرانادا، فى كتاب

"San Juan de Ribera" (1532-1611) Anthologica Annua 30-31 (1983-1984): 54-208.

وقد لعب الراهب لويس دى غرانادا دورًا هامًا فى الصداقة التى جمعت بينريبيرا وبوروميو، وقد قام ألبارو إيرغا بدراسة هذا الدور،

"Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la Restauración Catílica", Hispania Sacra 11(1958): 299-347.

(١١) Robres, San Juan de Ribera 16-17, 29-30.

(١٢) Martín Belda. Compendio de la vida del B. Juan de Ribera (Valencia: Joseph de Orga, 1802) 112.

(١٣) درس ريبيرا فى سلمنكا مع دومينغو دى سوتور وميلتشور كانوا، الذى تبناه روحيًا أثناء حصوله على رتبة الكهنوتية، وكان هو أسقفًا. وقد قام أبوه، ثاني ماركيز على تاريفا Tarifa وأول سيد لألكالا دى لوس غاثوليس Alcalá de los Gazules، بدعوته لإنشاء مادة دراسية في سلمنكا بعد تخرجه بقليل. ويبدو أنه قد مارس هناك وخلال وقت قصير مهنة التعليم

(Robres Lluch, San Juan de Ribera 33, 42-45)

(١٤) Joaquín González Moreno, "San Juan de Ribera y Sevilla", Archivo Hispalense 32 (1960): 1-19.

(١٥) انظر

Jean-Mac Pelorson, Les Letrados juristes castillans sous Philippe III. Recherches sur leur place dans la societé, la culture e l'état (Poitiers: Université de Poitiers,1980). Francisco Marquez Villanueva, "Letrados, consejos y juristas", Hispanic Review 53 (1985): 201-227. José L. de Orella y Unzúe, "El cardenal Diego de Espinosa consejero de Felipe II, el monasterio de Iranzu y la peste de Panplona en 1566". Príncipe de Viana 36 (1975): 565-610, Geoffrey Parker, Felipe II (Madrid: Alianza Editorial, 1978) 51-55 y 133. Joseph Pérez, "Letrados" et seigneurs". Les morisques et leur temps. Table rond internathionale. Montpellier 1981 (Paris CNRS,1983): 237-244.

(١٦) انظر المعلومات التى ذُكِرَت فى :

Ricardo García Cárcel, "La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión". Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica. 1978 (Madrid,1981): 401-417.

(١٧) مؤلف كتاب:

El B. Juan de Ribera y el R. Colegio de Corpus Christi (Valencia, 1904).

وقد أوضحت السمات الاستردادية فى شخصية البطريرك فى كتابه:

Los moriscos españoles y su expulsión (Valencia, 1901) 2 vols

وحول دفاعه عن ريبيرا انظر:

Miguel A. de Bunes Ibarra, Los moriscos en el pensamiento hitórico. Historigrafía de un grupo marginado (Madrid: Ediciones Cátedra,1983) 93.

(١٨) "لقد أُجبر الموريسكيون [بأمر من ريبيرا] على ترك شكوكهم جانبًا كى ينضموا إلى كنيسة كانت تعتبرهم غرباء بشكل مُطلق".

(Tulio Halperín Donghi, "Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia" Cuadernos de Historia de España 25-26 [1957] 133).

(١٩) Gaspar Escolano, Décadas de la historia de la insgne y coronada ciudad de Valencia (Valencia- Madrid: Terraza, Aliena y Co., 1879) 2, 772.

(٢٠) Robres, San Juan de Ribera, 405.

(٢١) Robres, San Juan de Ribera 393-394, Boronat, Los moriscos espa?oles 274-275.

كان على الموريسكيين أن يدفعوا خمسين ألف عُملة إلى محكمة التفتيش سنويًا، وفى مقابل ذلك استمرت فاعلية مرسوم مونثون لعام ١٥٢٨ سارية، وهو المرسوم الذى أثير حوله الجدل. وقد تم التوقيع على هذا الاتفاق قبل معرفة نتيجة معركة ليبانتو، وقد كان هذا بمثابة إجراء حكيم لصالح الملكية. انظر:

Lea, The Moriscos of Spain (Philadelphia, 1901) 125-127.

(٢٢) تعود المشكلة إلى أربعين عامًا إلى الوراء

(Robres, San Juan de Ribera 396-403).

(٢٣) من أجل ملخص حديث للتوّجه العام لهذا النوع من الأعمال انظر:

Henry Charles Lea, The Moriscos of Spain en su capítulo VI "Conversion by Persuacion". Planteamiento renovado por Rafael Benítez Sánchez Blanco y Eugenio Císcar Pallarés. "La iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos" Historia de la Iglesia en España. Dirigida por Ricardo García Villoslada (Madrid: Editorial Católica,1979) 4: 255-307.

ويرى فوستر أن هذه المشاريع "لم تكن كثيرة ولا قوية، ولم تكن موجهة بذكاء، فلم تأخذ الكنيسة عملية تحول المسلمين إلى المسيحية مأخذ الجد، ولم تتابعها بالقوة والنظام الضروريين"

(Poetas, moriscos y curas] Madrid: Editorial Ciencia Nueva [, 1969, 112).

(٢٤) Robres, San Juan de Ribera 407-410 Lea, The Moriscos of Spain 149. Louis Cardaillac, Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640). (Paris: Klincksieck, 1977) 36.

(٢٥) Ricardo García Cárcel, "Estudio crítico del "catecismo" de Ribera-Ayala". Les morisques et leur temps 159-168.

كان ريبيرا ينظر بعين العداء لكل ما له علاقة باللغة العربية، والتى كان يراها دليل المروق والإلحاد. ولهذا كان يعارض دائماً الوعظ بهذه اللغة أو مجرد معرفة الموريسكيين بها (الكثير من الموريسكيين لم يكونوا يعرفون أى لغة أخرى) وقد أقنع البطريرك الملك فيليبى الثانى بألا تُطبع كتب تعليم الديانة المسيحية باللغة العربية أو القيام بتدريسها في بالنسيا.

(Pascual Boronat y Barrachina, Los moriscos españoles y su expulsión 2,13).

(٢٦) انظر إلى الإرشادات التى وضعها للحملات عام ١٥٩٩

(Escolano, Décadas 758 y 760).

تم ترديد أغلبية أفكاره أو التوسع فى التعاليم التى تم وضعها منذ زمن طويل. انظر:

Rafael Benítez Sánchez-Blanco, "Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos. Les ordinacions" de Ramirez de Haro "(1540). Les morisques et leur temps: 127-140.

ولم تتغير الخطة التى تم تطبيقها في هذا النوع من الأعمال حتى الأيام الأخيرة، وهذا ما لاحظه خوان باوتيستا بيلار

Juan Bautista Vilar, "las ordenaciones del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los moriscos de la diócesis de Orihuela". Les morisques et leur temps: 385-410.

(٢٧) قام كاردياك بدراسة موسعة لوجهة نظر الموريسكيين المتمسكة بتقاليد التدجين التى أبطلت وذلك فى دراسته "موريسكيون ومسيحيون".

"Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y "taqiyya" . Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca (Madrid: Gredos, 1978): 107-122. Mikel de Epalza "Les morisques vus á partir des communautés Mudéjares précédentes" Les morisques et leur temps: 33-41.

(٢٨) Robres, San Juan de Ribera 381.

(٢٩) Lea, The moriscos of Spain 164.

(٣٠) Escrivá, Vida 524.

(٣١) Robres, San Juan de Ribera 403.

(٣٢) Escolano, Décadas 2: 763

كان الراهب أنطونيو سوبرينو واحدًا ممنْ أصابتهم عدوى هذا "العطف التقى"، والذى أُعيدت معارضاته من خلال

Boronat, Los morsicos españoles 2, 147.

(٣٣) هناك فصل خاص عن نفس الموضوع فى:

Francisco Márquez Villanueva, Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato (Madrid: Real Academia Española,1960) 105y ss.

(٣٤) Fray Juan Ximénez, Vida y virtudes del venerable siervo de Dios D. Juan de Ribera Patriarca de Antioquía (Rome: Roque Bernabò,1973-4) 61.

وقد قال أحد كُتّاب سيرته الآخرين:

"....e ció coll'incomodo di dover fare mattina e sera un viaggio non corto, dalla terra dove alloggiava fino al villaggio, dove I Mori abitavano"(vicenzo Castrillo, Vita del Beato Giovanni da Ribera [Roma: Stamperia Salomoni i 1796?] 61).

(٣٥) Boronat, Los moriscos españoles 1, 266.

(٣٦) Manuel Danvifa y Collado, La expulsión de los moriscos españoles (Madrid: Fernando Fé, 1899) 196.

(٣٧) Boronat, Los moriscos españoles 1, 299.

(٣٨) Boronat, Los moriscos españoles 1,300-301.

(٣٩) Boronat, Los moriscos españoles 1, 602.

يحتوى المستند أيضًا على رد ريبيرا، وتقريره المرفق به هذا النص الأخير يوجد كاملاً، ٦٠٣-٦٠٧

(٤٠) Boronat, Los moriscos españoles 2, 603.

(٤١) "Fals presupósit" lo llama Batllori "La santidat agençada de Joan Ribera" 278.

(٤٢) Boronat, Los moriscos españoles 2, 603

(٤٣) Boronat, Los moriscos españoles 2, 604

(٤٤) Boronat, Los moriscos españoles 2, 604

الحقيقة، أن ما حدث على أرض الواقع من أعمال كثيرة يبتعد عن أن يكون شيئًا مثاليًا ونموذجيًا كما يُفترض هنا. انظر:

Lea, The moriscos of Spain 211

(٤٥) Boronat, Los moriscos españoles 2, 607

(٤٦) Boronat, Los moriscos españoles 2, 604

(٤٧) لقد وُصِفَ بأنه "خطة غامضة للغاية" من قِبل

Benítez Sánchez-Blanco y Císcar Pallarés, "La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos": 277

(٤٨) دراسة حول هذه القضية الصعبة تجدها في:

Lea, The moriscos of Spain, 294-295

خاصة على الصفحات ٣٢٢ – ٣٢٥ حول التعقيدات الكبيرة التي طرحها في أيام الطرد يمكن الإطلاع على دراسة:

Miquel Barceló, "Els nino moriscos". Primer congreso de historia del país valenciano. Valencia 1971 (Valencia: Universidad de Valencia, 1976), 3: 326-332. Francisco Márquez Villanueva. "El morisco Ricote o la hispana razón de estado". Personajes y temas cervantinos (Madrid: Taurus, 1975) 267-278.

(٤٩) "نباتات ضعيفة"، يذكر البطريرك هذا التعبير أيضًا وهو ينصح واعظيه بالتعامل برفق وذلك في عام ١٥٩٩ (Escolano, Décadas 2, 759).

(٥٠) هناك العديد من الملحوظات الهامشية التي دوّنها البطريرك بيده على نسخ الأناجيل التي تركها في مكتبته الخاصة. ولكن حتى في هذا المقام لا يجب اعتباره خبيرًا أو محترفًا في المادة، لأن اهتماماته كانت تنحصر في مستوى أوّلي وقد قرر فقط في شيخوخته أن يدرس اللغة اليونانية والعبرية. انظر:

Ramón Robres Lluch, "Biblismo en San Juan de Ribera". 105-203.

وكالعادة لابد أن نخفض هنا من اهتمام الكاتب الزائد بشخصية البطريرك تحريًا للدقة.

(٥١) Escrivá, Vida 308 y 310.

كانت واجبات الأسقف تلقى دائمًا اهتمامًا عظيمًا من قِبل ريبيرا وقد ظهرت بوضوح في كتاب: "Loci communes Sacrae Scripturae" الذي كان يقوم بتجميعه طوال حياته والذي تحدث عنه روبريس يوتش

Robres Lluch, "Biblismo de, San Juan de Ribera"137-138.

ووفقًا لما ذكره نفس المؤلف، فقد أهدى إليه الراهب لويس دي غرانادا مقالة حول "De officio et moribus episcoporum" (116) الذي لم أستطع الحصول عليه والذي يوجد حديث آخر حول مصدره وتأليفه قام به ويرغا

Huerga, "Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo": 316-317. Fray Maximino Llaneza, Bibliografia del V.P.M.Fr. Luis de Granada (Salamanca, 1926) 557 y 662.

(٥٢) Guiseppe Alberigo, "Carlo Borromeo, Between two Moldes of Bishop" 254.

(٥٣) Robres Lluch, "San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico postridentino" 21 y 134.

(٥٤) Benítez Sánchez Blanco y Císcar Pallarés. "La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos" 278.

(٥٥) انظر "Teoría y práctica de la expulsion " فى :

Márquez Villanueva, "El morisco Ricote" 263 y ss.

وحول موقف الملك فيليبى الثانى الذى يبعث على الريبة صفحات ٢٧٦-٢٧٧

Bunes Ibarra, Los moriscos en el pensamiento histórico. 31, 76, 94,107.

(٥٦) Fray Jaime Bleda, Crónica de los moros de España (Valencia: Felipe Mey, 1618) 88.

(٥٧) النقد الذى وجهه دانبيلا ومينينديث بيلايو وكانوباس وغيرهم تم تجميعها فى :

"إشكالية التأريخ الموريسكى" لفرانثيسكو ماركيث بيانوبيا الموجود فى هذا لكتاب

(٥٨) حسب مشروع أدرجه أسكريبا ٥١٦-٥٢٨ Escriva, Vida

(٥٩) Danvila, La expulsión de los moriscos 243-244. (243).

تهديد الموريسكيين بالتحول نحو إجراءات ذات طابع مدنى لم يكن ريبيرا وحيدًا فى هذا الأمر. لقد ألح أيضًا الكاردينال كيروغا إلى مسئولى محكمة التفتيش البالنسية فى عام ١٥٩٠ (Lea, The moriscos of Spain, cap. XIII, 438)

(٦٠) Antonio Cánovas del Castillo, "Contestación al discurso del sr. Saavedra", Memorias de la real Academia Española 6 (1889): 226.

(٦١) بدأ العهد الحديث بدراسة قام بها :

José Antonio Maravall, Teoría española del estado en el siglo XVII (Madrid, 1944).

وقد جاءت بعدها دراسة:

Enrique Tierno Galván, El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español (Murcia, 1949). F.Sanmartí Boncompte, Tacito en España (Barcelona: (8IC, 1951). José Antonio Maravall, "Empirismo y pensamiento político (una cuestion de orígenes", "Maquiavelismo y antimaquiavelismo en España", "La corriente doctrinal del pensamiento politico en España"

وغيرها من الدراسات التى ضمها كتابه:

Estudios de historia del pensamiento español, Serie tercera, Siglo XVII (Madrid: Ediciones Cultural Hispánica, 1975).Jean Vilar, Literatura y economía, La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro (Madrid: Revista Occidente, 1973): "Intellectuels et noblesse: le docteur Eugenio de Narbona (Une admiration politique de Lope de Vega)". Etudes ibériques, Rennes 3 (1978): 7-28. Epígrafe "Les politiques" en Henry Mechoulan, Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu Indiens-Juifs Morisques dans l'Espagne du siècle d'Or (Paris: Fayard, 1979) 248-250.

(٦٢) Joseph lecler S.I., Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (Paris, 1955).

وهو يُعْد مناقضًا للمفهوم الإسبانى المعارض الذى يقول بالمزج بين السياسة والدين، ١٣١-١٣٤

(٦٣) انظر الملخص الذى يقدمه:

C. Colonge, "Reflets lettéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsión", Boletín de la Academia de Buenas letras de Barcelona 33 (1969-1970): 137-243.

وانظر الإطار وقائمة المراجع فى: "إشكالية التأريخ الموريسكى" لفرانثيسكو ماركيث بيانويبا (فى هذا الكتاب).

وقد وضع خينيس بيريث دى ايتا نفسه كتابًا عن " حرب غرناطة " توقع فيه طرحًا جديدًا وعامًا للقضية فكان يهدف بشكل خاص إلى التقليل من قيمة الفكرة التى كانت آخذة فى التداول حول طرد عام للموريسكيين. انظر:

María Soledad Carrasco, The Moorish Novel (Boston: twayne, 1976) 135.

(٦٤) لا يُستبعد من هذا بعض شديدى العداء. وقد تحدث ميتشولان حول القديس خوان لوبيث دى سالثيدو، والذى وضع فى كتابه الصادر فى ١٦٠٤ الموريسكيين قبل اليهود وذلك فى درجة كرهه لهم

(Le Sang de l'autre 205).

(٦٥) فى هذا المجال تُعد شيئًا ضروريًا ولا يمكن الاستغناء عنه الدراسات المجددة التى قام بها:

Antonio Domínguez Ortez, "Notas para la sociología de los moriscos españoles". Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 11 (1962): 39-54."Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión". Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 12-13 (1963-1964): 113-128.

(٦٦) Cristóbal Pérez de Herrera, Amparo de pobres, ed. M. Carvilloc (Madrid, Espasa Calpe.1975) 240.

فى هذا المضمار أُتهِمَ خيرونيمو دى ثيبوياس بالدفاع عن "جمهورية من العاملين على النسق المتبع فى جنيف".

(Jean Vilar, "Discours pragmatique et discours picaresque". Actes Picaresque Espagnole [Montpellier: Etudes Socio-critiques,1976]:54).

(٦٧) Danvila, La expulsión de los moriscos 242.

(٦٨) لقد تحدث عنهما إسكريبا Escrivá, Vida 394-410 y 412-452 . وقد أدرج لنا ملخصًا صغيرًا عن الثانى فيهما.

(The Moriscos of Spain 307-309) وقد قام بورونات، بطريقته المعتادة، بعمل تعليق متحيز وغاضب للاثنين معًا

(The Moriscos of Spain 2, 34-40)

(٦٩) لقد كتب حول التبشير إلى فيليبى الثانى قائلاً: "الذى لا يصلح للأسباب التى تقدروها جلالتكم" . (Escrivá, Vida 528)

(٧٠) ليس من السهل أن نحدد هنا تاريخه بدقة، فنص الوثيقة التى نُشرت فى كتاب الأب إسكريبا عن حياته لا تحددها (ص ٣٩٤-٤١٠) ولكن لأن إخطار استقبال مسئول الاعتراف الملكى له فى بلد الوليد كان يوم ١٤ من ديسمبر لعام ١٦٠١، فلابد وأن ريبيرا قد كتبه منذ اسبوعين أو ثلاثة من قبل، أى فى النصف الثانى من شهر نوفمبر.

(٧١) Escrivá, Vida 402

(٧٢) Escrivá, Vida 396

(٧٣) Escrivá, Vida 410

(٧٤) Escrivá, Vida 408, Los moriscos españoles 2.38

(٧٥) Boronat, Los moriscos españoles 2.39

لم يستطع فى ذلك الوقت أن يؤثر فى موافقة مجلس الدولة فى الثالث من يناير لعام ١٦٠٢ على قرار الطرد، وهذا ما يعتقده دومينغيث أورتيث وبيثينت

Domínguez Ortiz Vincent, Historia de los moriscos 167

(٧٦) Escrivá, Vida 424

(٧٧) Escrivá, Vida 450

(٧٨) Escrivá, Vida 432

(٧٩) Escrivá, Vida 430

(٨٠) "يعود التناقض الذى يمكن ملاحظته فى موقف البطريرك هذا إلى الضغوط التى كانت تمارسها عليه الطبقات العُليا من المجتمع الفالنسى، وقناعته الشخصية للتداعيات الخطيرة والخراب الذى سوف يجلبه إلى المملكة قرار يمكن أن نقول عنه إنه قرار مرغوب فيه ويبعث على الخوف فى نفس الوقت".

(Domínguez Ortiz y Vincent, Historia de los moriscos 167).

(٨١) Escrivá, Vida 424

(٨٢) لايزال هذا الخطأ يعاود الظهور فى أعمال مؤرخين مثل كانوباس ديل كاستيو.

Cánovas del Castillo ("Contestación al discurso del sr. Saavedra" 214).

(٨٣) Danvila, La expulsión 252.

(٨٤) خطاب بعثه بدرو فرانكثيا إلى البطريرك فى ٩ من فبراير لعام ١٦٠٢

Boronat, Los moriscos españoles 2, 47

(٨٥) Danvila, La expulsión 252

(٨٦) Danvila, La expulsión 253

(٨٧) Danvila, La expulsión 253

(٨٨) أدرج المؤرخ إسكولانو خطاباً باباوياً بعثه البابا بولس الخامس وقدم معلومات كاملة حول تطور ونتائج مجلس الأساقفة الإقليمي الذى كان سكرتيره الخاص.

Décadas libro X, Década primera, capítulos XLIV y XLV, 2, 773-776.

(٨٩) أمام معارضة النائب العمومي، حاول المؤرخ الفالنسي أغوستين دى ساليس أن يبرهن على أن ريبيرا قد أخطر البابا من خلال تحركات بليدا وأنه فى الحقيقة لم يكن لديه سبب لذلك، لأن البابوات السابقين كانوا قد أعلنوا موافقتهم على فكرة النفى فى عامى ١٢٦٥ و ١٥٢٤

(Boronat, El B. Juan de Ribera y el R. Colegio del Corpus Christi 170 y 172).

وأيضاً من الإنصاف أن نذكر شكوك روما وريبتها، فقد التزمت الصمت تماماً عند تنصيب البطريرك؛ فقد تم عرض رسوم فاخرة تمثل طرد الموريسكيين أثناء الاحتفال. انظر أيضاً:

Ciriaco Pérez Bustamante, "El pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos". Boletín de la Real Academia de la Historia 119 (1951): 219-237; Márquez Villanueva, "El morisco Ricote o la hispana razón de estado" 272n.

(٩٠) تعرف بعض الأشياء عن فترة خدمته ولكن دون تاريخ، ففى أيام فيليبى الرابع، سمى نفسه مقدم او معلم لاهوت حيث لم يكن قد حصل بعد على رتبته

(Manuel Serrano Sanz, "Fray Jaime Bleda en que expone sus servicios y solicita se le concede una pensión", Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 4 [1900] : 275-276).

فى كتابه "دفاع الواثق" تحدث عن معلميه الذين تلقى على أيديهم تعليمه فى سلمنكا، وقد شكل بليدا ظاهرة غير مسبوقة فى فالنسيا فى عصره، وقد كان الصوت الفالنسى الوحيد فى المفاوضات التى دارت حول الطرد، وفقاً لما لاحظه فوستر

(Joan Fuster (Poetas, moriscos y curas 122

(٩١) كان الراهب الدومينيكى لويس ايستيلا يشغل منصب المستشار اللاهوتي للبابا. ويمكن فهم موقفه المعاكس تمام الفهم إذا وضعنا فى الحُسبان أنه كان على علاقة وثيقة بجنرال الرهبانية الراهب خيرونيمو خابييرى وقد أيد إيستيلا طرد الموريسكيين فقط فيما بعد

(Boronat El B .Juan de Ribera 164-165)

(٩٢) Corónica 944-945 y 973

(٩٣) Bleda, Crónica 896.

(٩٤) Bleda, Crónica 961.

لابد أن هذا قد حدث مبكراً جداً، ذلك أن نينيو دى غيبارا كان مسئولاً عن محاكم التفتيش ما بين عامى ١٥٩٩ و ١٦٠٠ . كان غيبارا يعتبر الطرد إجراءً "صعبًا وتحفه الشكوك". حيث سيحدث مروق عام وشعبى بين الموريسكيين عند وصولهم إلى بلاد الإسلام.

(Boronat, Los moriscos españoles 2,22)

(٩٥) Ximénez, Vida y virtudes de D. Juan de Ribera 67

(٩٦) Bleda, Corónica 979

(٩٧) Bleda, Corónica 896

(٩٨) Domínguez Ortiz y Vincent, Historia de los moriscos 168

(٩٩) Boronat, Los moriscos españoles 1: 607

وأكثر من ذلك حدث فى المداولات التى جرت فى فالنسيا ما بين ١٦٠٨-١٦٠٩، حيث تم التصويت علنًا بأن المارقين لا يجب أن يتم تنصيرهم قسرًا بل يتم تعميدهم بإرادتهم، وبأنهم لا يجب أن يجبروا على الاعتراف او الاستماع للقداس (Escolano, Décadas 2, 776) .

(١٠٠) Boronat, Los moriscos españoles 2: 35

(١٠١) إنها السياسة التى وصفها الراهب فرنثيسكو دى ريباس فى ورقة أثناء حكم فيليبى الثانى؛ لقد كان من حق الموريسكيين أن يذهبوا إلى شمال إفريقيا فى حالة عدم امتثالهم للتعميد. وقد شكل الذين وافقوا على التعميد بإرادتهم "جماعة منعزلة"، ولهذا فقد اعتبروا الموريسكيين الآخرين "أعداء" لهم

(Boronat, Los moriscos españoles 1: 197).

(١٠٢) Segundo memorial 1602 (Escrivá, Vida 442).

(١٠٣) Boronat, Los moriscos españoles 2: 708

فى خطاب غير مؤرخ، وإن كان لاشك موجهًا فى هذه المرحلة إلى الأب سوبرينو

(١٠٤) Danvila, La expulsión 253.

(١٠٥) Boronat, Los moriscos españoles 2: 36.

قام مجلس الدولة فى ١٥ مارس عام ١٦٠٨ بدراسة اعتراضات ريبيرا. وقد تم تفنيد حججه بسهولة، وقد اتخذ الكاردينال خابييرى، من جديد، موقفًا مخالفًا للبطريرك ريبيرا.

Boronat, 2: 120-123

من أجل تفصيلات أكبر حول اعتراضات ريبيرا هذه انظر

Robres, San Juan de Ribera 453-454

(١٠٦) كان خابييرى رئيسًا لبليدا عام ١٦٠١، وبعد ذلك أصبح رئيسًا عامًا للرهبان الدومينيكان وكاردينالاً (Bleda, Crónica 956) .

(١٠٧) Boronat, Los moriscos españoles 2: 104-111

(١٠٨) Boronat, Los moriscos españoles 2: 127

(١٠٩) يوجد النص الكامل للمحاضر فى :

Boronat, Los moriscos españoles 2:4, 457-474

وهو أعلى فى هذا المجال مما قدمه دانفيلا ما بين شبه النسخ وشبه الاختصار

(١١٠) Boronat, Los moriscos españoles 2: 467-469. Danvila La expulsión 268

(١١١) Boronat, Los moriscos españoles 2: 140

(١١٢) Bleda, Corónica 974

(١١٣) يذكر برونات أن المجلس – الذى كان يحمل أفكاراً قريبة من أفكار البطريرك – لم يكن يخالفه سوى الراهب أنطونيو سوبرينو

(Los moriscos españoles 2: 137) . ولأنه قد كتب فيما بعد إلى نائب الملك كاراثينا، يبدو أن أسقف سيغوربى ومسئول محكمة التفتيش سانشيث وربما أيضاً أسقف أوريويلا كانوا يشاركونه الرأى.

(١١٤) Bleda, Corónica 888.

تنبيه من البابا (Defensio Fidei 468) .

(١١٥) Escolano, Décadas 2: 776.

(١١٦) Boronat, Los moriscos españoles 2, 9: 501

(١١٧) Boronat, Los moriscos españoles 2, 9: 502.

(١١٨) يوجد النص الكامل فى Danvila, La expulsión 274-284 . وقد أعطى الملك موافقته فى ٩ من نفس الشهر، فى نفس اليوم الذى قبل فيه إعلان الهُدنة مع هولندا. وقد أراد أن يرى فى هذا تعويضاً رمزياً للبطريرك ريبيرا. وهو ما اعتبره دومينغيث أورتيث قياساً غريباً.

Domínguez Ortiz y Vincent, Historia de los moriscos 178.

(١١٩) Vida y Virtudes de venerable siervo de Dios D. Juan de Ribera 67.

(١٢٠) Boronat, Los moriscos españoles 1: 297.

(١٢١) Danvila, La expulsión 275

(١٢٢) Bunes Ibarra,Los moriscos en el pensamiento histórico 30.

(١٢٣) Danvila, La expulsión 268 (حيث يتحدث عن دوق ليرما)

(١٢٤) Bleda, Corónica 988.

(١٢٥) Bleda, Corónica 987.

تكراراً لما سبق وعرضه فى خطابه إلى الملك فى ١٩ ديسمبر من عام ١٦٠٨

(١٢٦) هكذا يؤكد برونات، ولكن دون تقديم أى سند نقدى

(El B. Juan de Ribera 175).

(١٢٧) Bleda, Corónica 988.

(١٢٨) Escrivá, Vida 456 - 458. Ximénaz. Vida y virtudes de Don Juan de Ribera 511-512. Janer, condición social de los moriscos XCVI: 296-297.

(١٢٩) Boronat, Los moriscos españoles 2, 167

ظهر الخطاب مؤرخًا فى نفس يوم ٢٣ من أغسطس لعام ١٦٠٩ ويذكر برونات أيضًا خطابًا آخر من النوعية نفسها من الوثائق موجه إلى دوق ليرما بتاريخ ٢٧ أغسطس (٢. ١٧٠). وهكذا كانت التعبئة التى قام بها البطريرك لحصار الطرد كاملة.

(١٣٠) رسائل أعاد تقديمها برونات.

Boronat, Los moriscos españoles 2, 167-168.

وقد أعلن الملك "أن قراره نهائى وقاطع، وليست هناك أية وسيلة للتراجع"

(Bleda, Corónica 989)

(١٣١) انظر الجلسة التى عقّب فيها رئيس رهبانية ليون فى ٢٨ أغسطس عام ١٦٠٩ على خطاب البطريرك عندما شدد هذا الأخير على "الإهانات التى يوجهها الموريسكيون للرب". والذى يتذكره الآن فى خطاب إلى السكرتير برادا "كان من الممكن أن يكون مناسبًا لو تم تنفيذه وقت كتابته".

(Janer, Condición social de los moriscos XC. 282)

ويبدو أن ريبيرا قد ألحق نسخة من إحدى رسائله التى كتبها حول طرد الموريسكيين.

(١٣٢) Bleda, Corónica 989

(١٣٣) كانت لديه سمات الأقلية شبه الإقطاعية القشتالية – الأندلسية التى نشأ فيها، وفقًا لما ذكره فوستر Fuster (Rebeldes y heterdoxos 112)

لا يجب أن ننسى أن ريبيرا كان يوجه اهتمامًا كبيرًا نحو المصالح العائلية ولم يكن أقل استعدادًا لبذل جهوده دفاعًا عنها، كما توضح رسائله التى كتبها عام ١٥٩٤ إلى عمته السيدة ماريا إنريكيث وإلى دوق ألكالا التى نشرها غونثاليث مورينو :

J. González Moreno, "San Juan de Ribera y Sevilla" 14-15

(١٣٤) Escolano, Décadas 2: 763-764.

(١٣٥) Bleda, citado por Boronat 2: 41-44.

(١٣٦) Consejo de 4 de abril 1609. Danvila, La expulsión 283.

(١٣٧) هناك معلومات حول مفاوضات النبلاء مع نائب الملك كاراثينا فى

Danvila, La expulsión 291

(١٣٨) Escolano, Décadas 2: 786. Le sigue Danvila, La expulsión 292.

(١٣٩) هكذا أكد الراهب داميان فونسيكا

Damión Fonesca. Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia (Valencia, bibliófilos Valencianos, 1878) 30.

(١٤٠) Relación de la expulsión 26

(١٤١) Bleda, Corónica 991.

(١٤٢) Fonesca, Expulsión 29

(١٤٣) Décadas 2: 785

(١٤٤) فى كلمات الشاعر غاسبار دى أغيلار فى كتابه (طرد مسلمى إسبانيا)

Gaspar de Aguilar, Expulsión de los moros de España (Valencia: Patricio Mey, 1610) 25.

(١٤٥) فى رسالة موجهة إلى دوق ليرما بتاريخ ١ من سبتمبر لعام ١٦٠٩

(Boronat, Los moriscos españoles 2: 169-170)

(١٤٦) J. Casey, "la situación económica de la nobleza valenciana en visperas de la expulsión de los moriscos". Homenaje al Dr. Joan Ragla Campistol (Valencia, 1975) 1:515-526. Eugenio Císcar Pallarés, "El régimen señorial valenciano en la época de la expulsión de los moriscos". Estudio 7 (Valencia, 1978) 224

(١٤٧) Consulta del comendador mayor de León de 28 de agosto de 1609(Janer, Condición social de los moriscos XC, 284)

(١٤٨) ظهرت الحاجة إلى إحضار قوات من وحدات الجيش من إيطاليا فى جلسة ٣ يناير ١٦٠٢، وقد سبق وعرض كونت تشينشون Chinchón فى ٣٠ يناير لعام ١٦٠٨ مشروع الحصار الكامل للمملكة. وقد ظهر موضوع قوات إيطاليا أيضًا فى جلسة ٤ من أبريل لعام ١٦٠٩.

(Danvila, La expulsión 277,279,282,283).

(١٤٩) رجَّح إسكولانو أن يكون عدد الجنود ٢٣٠٠ جنديًا تم إحضارهم من وحدات لومبارديا وصقلية ونابولى (Décadas 2: 779) ومن أجل استكمال الإعداد العسكرى، تم محاصرة الحدود الأرضية للمملكة بسلاح فرسان قشتالى. وفى يوم نشر المرسوم كُتِبَ فيه "قوات الميليشيا احتلت النقاط الاستراتيجية للمدينة" (Boronat, El B.Juan de Ribera 140).

(١٥٠) عبَّر النبلاء بوضوح عن شكواهم من انعدام الثقة فيهم، وهذا ما يعنيه تدخل "هذا الجيش الأجنبى" (Escolano, Décadas 2, 795).

(١٥١) تحدث خوان بوركار عن الموكب الفاخر لدخول القوات والوحدات إلى المدينة دون تعليق منه على ذلك

(Coses evengudes 1: 112).

(١٥٢) Relación de la expulsión 20

(١٥٣) "وقد اجتمعت قوات سلاح الفرسان التابع للمطارنة والسادة مع قوات الحرس"

(Danvila, La expulsión 282)

(١٥٤) Fonesca, Relación de la expulsión 53-54.

(١٥٥) من أجل تداوله بين رجال الدين فى ٢٣ من سبتمبر لعام ١٦٠٩، وقد أدرجه إسكريبا.

Vicente Escrivá, Jornadas de Don Juan de Ribera. Patriarca y Virrey (Valencia, 1942) Boronat, El B.Juan Ribera 140.

(١٥٦) Fonesca, Relación de la expulsión 60. Lea, The Moriscos of Spain 325-326

(١٥٧) ذكر روبريس يوتش الاحتفاظ بثلاثة مجلدات تحتوى أكثر من ألف صفحة من مواعظه التى لم تُنشر (San Juan de Ribera 311-312)

ويتحدث عنهم بتوسع:

"Al filo del cuarto centenario teresiano. Expresión teológica y oratoria sagrada enel Siglo de Oro de la lengua castellana: San Juan de Ribera" Anthologica Annua 30-31 (1983-1984) : 45-208.

(١٥٨) Boronat, Los moriscos españoles 2, 208.

(١٥٩) دائمًا ما تُذكر الشهادة الوحيدة التى قدمها كاتب اليوميات بوركار الذى يمكن اعتباره صوتًا تلقائيًا للشعب ولصغار رجال الدين. انظر:

Fuster, Poetas, moriscos y curas 125.

(١٦٠) Escolano, Décadas, libro X, Década 1, cap. II 2: 795

(١٦١) كانت لها أصداء واسعة، فقد تم اختصارها أولاً فى طبعة خاصة. ولهذا فقد اعتبرها داميان فونسيكا كوثيقة فى كتابه "الطرد العادل لموريسكى إسبانيا" (Roma: Jacomo Maxardo, 1612). وقد تم طبع الكتاب الرابع والخامس فى التاريخ نفسه وعلى يد نفس الطابع تحت عنوان "قصة ما حدث أثناء طرد موريسكى مملكة فالنسيا". إنه نفس النص الذى أُعيدت طباعته عام ١٨٧٨ من خلال دار النشر Sociedad valenciana de Bileófilos والذى احتوى فيه فصله الأول (من قبل كان الرابع) على النص الكامل للموعظة. وقد ضمه أيضًا إسكريبا

Escrivá (Vida 461-497). Ximénez (Vida y virtudes del venerable de Dios D. Juan de Ribera 411-427)

Jacinto Busquets Matoses, Idea exemplar de prelados, delineada de la vida del Venerable Varon D. Juan de Ribera (Valencia, 1683) 501-527. Hubo también una reimpresión a cargo del Colegio de Corpus Christ en Valencia, 1893 (Boronat, Los moriscos españoles 2: 210).

أما نص الموعظة التى نقدمها فى ملحق هذا الكتاب فهو مأخوذ عن كتاب فونسيكا ونسخته التى طُبعت عام (١٨٧٨).

(١٦٢) تم الحديث من جديد عن "الطابور الخامس" من خلال:

Juan Reglá, "Estudios sobre los moriscos", Anales de la Universidad de Valencia 37(1963-1964) :139

أما اتصالات الموريسكيين بالأتراك فقد أوضحها.

Andrew Hess. "The Moriscos. An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain". The American Historical Review. 84 (1968-1969). The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier (Chicago: U of Chicago P. 1978).

Abdeljelil Temimi, "Le gouvernement Ottoman face au proléme morisque". Les morisques et leur temps: 299-311

من أجل نقد للنظرة العامة ودقة الطرح انظر:

Francisco Márquez Villanueva, "El mito de la gran conspiración morisca", Actes du II Symposium International du (IEM sur religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalus (Tunis: Institut Supérieur de Documentation, 1984) 2: 267-284.

(١٦٣) Boronat, Los moriscos españoles 2: 191

(١٦٤) Rafael Carrasco, 'le refus d'assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels daprés les sources inquisitoriales'. Les Morisques et leur temps 195.

(١٦٥) كما لاحظ هيس، لم يكن فى وسع السفن التركية التقدم والسير بعيداً عن شواطئ تونس ولم تكن هناك أية بدائل لهذا الوضع

(The Forgotten Frontier 122) . وهناك عراقيل أخرى ذكرها ريغلا Reglá, "Estudios sobre los moriscos" 44

(١٦٦) لقد فشلت أول حركة من هذا النوع والتى بدأت فى وادى أيورا والتى هُزم فيها الغرناطيون، وكان هذا الفشل نتيجة مصرع قائدهم غارو على يد موريسكيين آخرين أكثر حكمة منهم كما يحكى إسكولانو:

Escolano, Décadas 2: 757

(١٦٧) Dominguez Ortiz y B. Vincent, Historia de los moriscos 175.

(١٦٨) Danvila, La expulsión 279

(١٦٩) Fonseca, Expulsión de los moriscos, 34

(١٧٠) Boronat, Los moriscos españoles 2: 162

من المحتمل أن يكون مضمون هذا الخطاب الذى كتبه أندريس دى برادا ولهجته يعودان إلى رغبته فى مقاومة معارضة البطريرك وتحفظاته، وذلك من خلال المراسلات التى تبادلها بالتوازى مع سكرتير الملك.

(١٧١) Coses evengudes en la ciutat y regne de Valencia III.

(١٧٢) Ximénez, Vida y virtudes de D. Juan Ribera 428.

(١٧٣) Boronat, Los moriscos españoles 2: 185

(١٧٤) علّق خوسيه مارابال على استخدام لفظ "أزمة" وهو من أصل طبي، في المفردات السياسية الخاصة بهذا العصر

José A. Maravall, La cultura del Barroco, Análisis de una estructura histórica (Barcelona: Ariel, 1975) 58.

(١٧٥) لقد ذكر مارابال "الإجراءات الأكثر تعسفًا وقمعًا التي كانت تنصح بها الحكومة" (Maquiavelismo y antimaquiavelismo en España :54) وقد صفق الميكيافيليون لمذبحة سان بارتولوميه بوصفها عملاً رائعًا، على الرغم من نقدهم عدم دقة تنفيذها

(Lecler, Histoire de la tolérance au siecle de la Reforme 78).

(١٧٦) El arte nuevo de hacer comedias ed. Juana de José Pradas (Madrid : (SIC, 1971) vv, 327-328.

(١٧٧) لقد كان المسلم محرومًا من الشرف وفقًا لما أقره التشريع خلال القرون الوسطى.

(Rafael Serra Ruíz, Honor, honra e injuria en el derecho medieval español [Murcia: Departamento de Historia del Derecho de la Universidad de Murcia 1969] 94)

"لم يكن في وسع الموريسكيين أن يحصلوا على الشرف بل على المال فقط"، هذا ما كتبه فرنثيسكو دي ريباس

(Boronat, Los moriscos españoles 1: 296)

(١٧٨) Francisco Ayala, "El problema del estado en la contrarreforma ". Razón del mundo [Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962] 152. Antonio Panella, Gli antimachiavelici (firenze: Sansoni, 1943).

حالات خاصة مثل حالة بوتيرو في إيطاليا والأب بدرو دي ربا دينيرا في إسبانيا "لقد استمر الخلط بين الدين والسياسة في الأمور العقائدية. وقد أدى ذلك إلى ظهور دعوى تطهير عرقي عنيف أدى إلى الطرد"

(Mechoulan, Le sang de l'autre 24).

(١٧٩) انظر إلى نتائج الطرد وتداعيات القضية الموريسكية التي صاغها ميشولان (Le sang de l'autre)) والتي لم يناقشها المؤرخون المتخصصون في هذا المجال. وإذا كنا هنا نقبلها فإن هذا لا يعني أن سياسة ليرما لا تخلو من اهتمامات أخرى عميقة بما يتعلق بتفضيله للقشتالية بكل ما أوتي له من قوة وبعدائه لكل ما يتعلق بالروح البرجوازية ...الخ

(Márquez Villanueva, "El problema historiográfico de los moriscos").

(١٨٠) Mechoulan, Le sang de l'autre 23.

(١٨١) Agostino Borromeo, "Archbishop Carlo Borromeo and the Eclsiastical Policy of Philip II in the State of Milan". San Carlo Borromeo. Catholic reform and Ecclesiastical Politics : 85-110

في عام ١٥٨٠ أرسل بوروميو سفيرًا إلى الملك فيليبي لكي يؤكد له ولاءه على الرغم من الصراع المستمر ويؤكد أيضًا أن ما قام به من أعمال في ميلان لم تكن إلا لصالح الأرواح (١٠٠)وقد وضع هذا نهاية للخلافات. وقد أرفق برسالته هدية من بقايا القديسين، التي استقبلها الملك بالقبلات وراكعًا في خشوع

(Huerga, 'Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo'302).

(١٨٢) Tierno Galván, El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español 27

(١٨٣) Henry Mechoulan, Le Sang de l'autre 12 y 15.

(١٨٤) "Selfishly" (The moriscos of Spain 317).

(١٨٥) Escrivá, Vida 318

(١٨٦) Porcar, Coses evengudes en la ciutat y ragne de Valencia 1: 22.

ويبدو ريبيرا هنا وكأنه فى إحدى المهام ذات المفهوم الميكيافيلى والتى قام بها سابيدرا فارخادو والتى قام بالتعليق عليها Francisco Ayala Saavedra Farjado, Razón del mundo 172 . وقد قبل روبريس يوتش سيرة القديسين التى قام بها

("Al filo del cuarto centenario teresiano": 136).

(١٨٧) Batllori: "la santedat agençada de Joan Ribera" 278

(١٨٨) بلغته المعتادة كتب إلى ليرما فى ٢٤ من يونيو عام ١٦٠٩ (ودون أن يعرف شيئًا حول الطرد الذى تم الاتفاق عليه) يعبر له عن استيائه "لكل ما يحدث ويمس شرف الكنيسة الكاثوليكية، التى تُعد حرمًا للمسيح"، وكذلك أيضًا استيائه لهذه الهُدنة "التى تعارض واجبات جلالة الملك، بوصفه ملكًا لإسبانيا ويوصفه ملكًا كاثوليكيًا أيضًا".

(Ximénez, Vida y virtudes del venerable siervo de Dios D. Juan de Ribera 400-401). Robres Lluch, San Juan de Ribera 454.

(١٨٩) لقد أثبت بذلك مرة أخرى "الرغبة التى كانت لديهم دائمًا، بإعطائهم حرية العقيدة وهو شئ يحرمه دين الرب، على الرغم من موافقة جماعة السياسيين على هذا". (Bleda, Corónica 1000) .

(١٩٠) Boronat, Los moriscos españoles 2: 531

خفَّض ريبيرا السن إلى سبعة أعوام (Escolano, Décadas 2:831) لم يستطع القس ذى الأصل الموريسكي غاسبار غاليب أن يحصل على موافقة ريبيرا على بقاء أفراد عائلته، على الرغم من المذكرة المؤثرة التى ذكرها بورونات Boronat, Los moriscos españoles 2, 243 .

(١٩١) فى ٧ أكتوبر كتب إلى ليرما بأن السماح للمطرودين بحمل كل ما يستطيعون من أموالهم كان معارضًا لصالح السادة. فى ١٤ نوفمبر تقلصت حقوق الموريسكيين بالفعل، ولم يسمح لهم سوى ببيع ممتلكاتهم.

(Janer, Condición social de los moriscos CI, 204 y CXXI, 339).

(١٩٢) Ximénez, Vida y virtudes del venerable siervo de Dios D. Juan de Ribera 428

(١٩٣) لقد نظم هو بنفسه فى ٢٧ من سبتمبر عددًا من الصلوات الخاصة فى كنائس فالنسيا. وقد رأس فى ٦ من ديسمبر اجتماعًا حضره نائب الملك وكل الكنائس" التى تمنحه مزيدًا من السعادة رؤيتها مسيحية كاملة"، وقد تحررت أخيرًا من الكفرة. فى فبراير لعام ١٦١٠ تم الاحتفال ثلاثة أيام بالفرحة الشعبية التى بدأت فى يوم الأحد ٧ بموكب دينى كبير للعذراء.

(Porcar, Coses evengudes en la ciutat y regne de Vaiencia 1,111,112,113).

(١٩٤) Expulsión de los moros de España 16.

(١٩٥) Expulsión de los moros de España 168

(١٩٦) Robres, San Juan de Ribera 422

(١٩٧) Janer, Condición social de los moriscos de España CXIX, 337.

المأخوذ عن السيرة الذاتية التي قام بها الراهب خوان خيمينيث.

(١٩٨) Boronat, Los moriscos españoles 2: 529

كان الأب سالون والأب سوتيلو من رجال الدين.

(١٩٩) Boronat, Los moriscos españoles y su expulsión 2 : 540

(٢٠٠) Bleda, Corónica 988

(٢٠١) من الإنصاف أن ندافع عنه هنا ضد الجهل وعدم الوعي اللذين يعيبهما باتيورى عليه فى هذه المجالات.
Patllori, 'La santedat agençada de Joan Ribera' 279

(٢٠٢) انظر إلى الخطاب الذى أُرسل إلى فيليبى الثالث فى ٢٣ من أكتوبر لعام ١٦٠٩
(Janer, Condición social de los moriscos CXVIII,335)

(٢٠٣) خطاب إلى ليرما فى ٧ من أكتوبر لعام ١٦٠٩
(Janer, Condición social de los moriscos CI, 305).

(٢٠٤) قدَّر روبريس يوتش الانخفاض فى أرباح المطرانيات بحوالى ثلاثة آلاف جنيه، "لكى يعوضوا بها السادة عن رعاياهم من الموريسكيين"
(San Juan de Ribera 424)

(٢٠٥) Vida del venerable don Joan de Ribera 328

(٢٠٦) Décadas 2: 835.

(٢٠٧) قضية تمت دراستها فى : "إشكالية التأريخ الموريسكى" لفرانثيسكو ماركيث بيا نوبيا (الموجود فى هذا الكتاب)
Ricardo García Cárcel, "La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión". Estudis 6 (Valencia, 1979): 71-99. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, Los moriscos en el pensamiento hitórico.

(٢٠٨) دون الاعتراف بحالة حرب مستمرة، كان يتم الحديث مثلاً حول حركات "القرصنة" عندما تحدث ضد السواحل الإسبانية أو السفن، دون ذكر أى شئ عن الأنشطة "المعارضة" لها فى شمال إفريقيا، أو يتم ذكرها على أنها هجوم شرعى ضد أعداء الدين انظر:
(Temimi; "Le gouvernement ottoman face au probléme morisque" : 299-300).

(٢٠٩) Epalza, "Las morisques vus a partir des communautés Mudéjares précédentes" 34.

(٢١٠) الظاهرة الخاصة بهذا الأدب تمت دراستها على يد:

Luis Cardaillac, Robert Jammes, Adrien Roig, "Un poéme militariste et nationaliste sur l'expulsion des Morisques: la"Liga deshecha" de Juan Méndez de Vasconcelos (1612) Les Morisques et leur temps: 439-460

(٢١١) Julio Caro Baroja, "Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII". Razas, pueblos y linajes (Madrid: Revista de Occidente, 1957): 81-98. Azorín, "Los moriscos". Clásicos y modernos [Madrid. Renacimiento, 1913] 20).

(٢١٢) انظر الأفكار التى تدور حول اللغة الألمانية فى المرحلة السابقة لبسمارك التى طرحها

George Steiner, "The Hollow Miracle", language and Silence (London-Boston : Faber an Faber, 1985): 117-132

(٢١٣) انظر، مثلاً، إلى القضايا التى طرحها:

Israel V. Charny y Chanan Rapaport, How can we commit the Unthinkable? Genocide: The Human Cancer (New York: Heart books, 1982).

ملحق

الموعظة التى ألقاها المطران ريبيرا

فى السابع والعشرين من سبتمبر عام ١٦٠٩

المجد للسر الأقدس

على الرغم من أن الإنجيل الذى تقدمه لنا اليوم الكنيسة الكاثوليكية يحفل بالتعاليم وأمور العقيدة، فهو يعلمنا كيف نحب الرب ونحب الآخرين؛ وهذان الحبَّان هما الأمران اللذان يحكمان العقيدة المسيحية؛ إلا أننى لا أفضل أن أشغل هذا الوقت القصير الذى أتوجه فيه بالموعظة إليكم، بالحديث عن هذين الأمرين، الذين ارجئهما إلى مناسبات أخرى، فهناك أشياء أكثر إلحاحًا تحدث فى تلك المدينة والمملكة، وأنتم جميعًا تعلمونها جيداً. ولا أفكر أيضًا فى أن أبتعد عن الهدف الذى يجب أن يكون لدى كل منْ يصعد إلى هذا المكان: قبل كل شئ ملاحظة ما تركته لنا روح الرب من تعاليم فى كتابه المقدس: لأنه ينصحنا فيه بتطبيق العقيدة على مر الزمن ومر الأحداث: وكما اعتاد أن يفعل الأطباء الحكماء، والأمناء الراشدون، الذين كانوا فى العلاج يسارعون إلى الحدث الأكثر إيلامًا، وفى الحكم يلجئون إلى السند الأكثر أهمية. هذا ما كان ينصح به بولس الرسول تلميذه "تيموس"[١]؛ معلمًا إياه ما يجب أن تحتويه مواعظه: قل فى مواعظك – (يقول) – الكلمة، ولم يقل أية كلمة: لكى نعلم أن فى هذا المكان لا يجب أن تُقال كلمات أخرى سوى كلمات الرب فقط، لسموها وتفوقها على غيرها من الكلمات، هى فقط التى تستحق أن تُسمى كلمة. إنها تبث الروح (كما يقول الرب)، وتعطى الحياة. يقول الرسول إلى تلميذه[٢]: أوعظ بالكلمة دون كل، قلها بقوة، ولتحتفظ بها للفرصة المناسبة لها: لا تقلها ككلمات الرجل الطائش، التى يشبهها روح القدس[٣] بالفضلات الملقاة على الطريق، بلا نظام، أو أدنى تقدير.

لقد تعلم الرسول هذه العقيدة[٤]، مما قاله السيد المسيح لحوارييه: هذا هو منْ يجب أن نُطلق عليه "رئيس الخدم" المخلص، الذى يدفع عن خدم الرب ما يجب عليهم دفعه إليه، وهو رشيد، حين يوزع الطعام فى وقته ومناسبته. ويقول القديس يوحنا الناطق بالإلهيات، فى هذا المقام: هناك شيئان ضروريان، جعل الرب كل منهما يعتمد على الآخر ويتبعه، بحيث لو غاب أحدهما لأصبح الآخر بلا فائدة، الإخلاص فى إدارة المال، والحذر فى حفظ الطعام لوقته. إنها رجاحة عقل القديس جيرونيم الذى، عندما قال النبى مالاشى[٥]: شِفاه القسيس تحتفظ بالعلم، وهذا يعنى: أن شِفاه القسيس تعظ، أو تعلم العلم، يقول (القديس) إن النبى أراد أن يوضح، أن العقيدة يجب أن يحتفظ بها لوقتها وموسمها. وبعد لندع الحديث عن "الظمآن"[٦] الذى شفى على يد المسيح، كى نتحدث عما يحدث الآن ونراه فى هذه المملكة: لقد أمر جلالة الملك أن يخرج منها كل منْ تحول حديثًا إلى المسيحية من المسلمين، فالأمر يعنيه وهو يوليه أهمية عظيمة، لما شكله من خطورة على أسلافنا، ولما يمكن أن يشكل من خطورة على أبنائنا. لنبتهل للرب أن يساعدنا بعطفه، بشفاعة السيدة العذراء المباركة.

لكى نتحدث عن هذا، يبدو لى أنه يجب أن أبدأ بمدح كلمات بولس الرسول، التى كتبها إلى الغلاطيين، "إن شاء الله سوف نقتلع رفاقكم"[٧]. كان الرسول يحاول أن يقتصر هناك على اليونانيين الشرفاء من أهل تلك المدينة، الذين كانوا يتبعون الديانة المسيحية، وكثير منهم أبدوا ولاءهم لها: ولكن كان يصاحبهم فى هذه المدينة عبدة أوثان، أثاروا قلقهم، مما أحدث اضطرابًا عظيمًا فى المدينة. وقد كتب لهم الرسول، متمنيًا ان يتجنبوا تلك المتاعب: وكان أول علاج وصفه، للحفاظ على السلام وإيقاف التوتر، والقلق، هو الابتهال إلى الرب بأن يقطع دابر هؤلاء المارقين (لا يقتطع أجزاء منهم بل يقتلعهم عن آخرهم) لما يسببونه من شغب.

كان لتلك الكلمة "إن شاء الله" قوة عظيمة: فقد أحدثت تأثيرًا حماسيًا وطموحًا، وكأنه يقول: إن شاء الله سوف نراهم مقتلعين، ومدمرين، هؤلاء منْ يسببون لكم القلق والاضطراب: آه، لو يمن علىَّ الرب العظيم برؤية كل منْ يسببون لكم القلق والإحراج وهم مبعدون عنكم.

هذا التأثير، وتلك الرغبة يجب أن يكونا لدى الجميع بصفة عامة، من أجل الغيرة على شرف الرب ومجده، الذى يجب علينا جميعًا أن نعظمه، كى نعيش فى ظل حب الرب؛ وهو أول ما أمرت به ديانتنا المقدسة: لأن الغيرة هى دليل الحب، وهكذا، عندما يكون حب الرب ضعيفًا، تكون الغيرة على شرفه قليلة، وعندما يكون حبه قويًا، تكون الغيرة على شرفه أكبر وأعظم، ولأن حب الرب هو أكبر من كل حب، لأنه حب لا نهاية له؛ فالغيرة على الرب هى أكبر من كل الغيرة، ولهذا يُسمى المسيح "الغيور" الأكبر. هكذا قال واحد ممنْ يعرفون الرب جيداً، وكان يتحدث معه، كما يتحدث صديق مع صديقه(٨). عندما نسمع تلك الكنايات، عن القادر، اللانهائى، المنقذ، الماجد، نعرف أنها كنايات عن الرب، وكذلك عندما يُقال الغيور، تفهم جيداً أنه الرب أيضًا.

لقد أظهر الرسول غيرته المقدسة، قائلاً: لو أرى أنكم قد اقتلعتم من بينكم منْ ينشرون بينكم القلق، ومنْ يعملون على إثارة الشغب ويعبثون بالسلام الذى تنعمون به: إنها رغبة جديرة بأن تكون أمنية رسول، مفوض من قِبل الرب ومقبول لديه، وما كان يرغب فيه الرسول، والمبشر القديس يوحنا قد تركه مكتوبًا فى نسخته من الكتاب المقدس، لكى يكون خبرًا صحيحًا، ومستمرًا لهذه الحقيقة. يقول هذا القديس الرسول، إنه فى يوم من أيام الآحاد، وهو يوم عيد، لأنه قد قام فيه السيد المسيح من الموت: حدثنى السيد المسيح فى يومه، فى اليوم الذى تسلم فيه مملكته الخالدة التى لن تنتهى أبدًا، اليوم الذى حصل فيه على جائزة طاعته وكان يوم أحد، وأمرنى أن أقول لأسقف مدينة أفسوس Ephes (٩) : إننى أعرف الأشياء التى تفعلها، والأعمال التى تتم فى وزارتك، والصبر الذى تعانيه وأنت تقوم بمهامك؛ (ولنترك الأمور الأكثر أهمية للنهاية) أعرف أيضًا أنك لا تستطيع أن تجعل الأشرار يعانون. وفى نفس تلك اللحظة يأمره السيد المسيح أيضًا بأن يقول لأسقف سميرنا Smirna : إننى عالم بمحنتك، وعلى الرغم من أنك تبدو غنيًا أمامى، فإنك فقير أمام الناس، وكافر ومحتقر من قِبل منْ يقولون إنهم مؤمنون، وهم ليسوا بمؤمنين، بل إنهم من حزب الشيطان. ومما قلنا يمكن أن نستخلص، كم يشعر الرب بالامتنان نحو منْ يقومون بأعمال عظيمة من أجل الغيرة على شرفه، ومن أجل التخلص من الأشرار. هذا الدرس العقائدى الذى أشار إليه

السيد المسيح فى كلماته إلى تلميذه القديس يوحنا الرسول، أراد أن يعلمه أيضًا بالفعل لكل حوارييه، ولكل المؤمنين، يعلمها ليس بعمل واحد، بل بعملين يحدثان فى مناسبتين عظيمتين عند مجيئه للعالم، لكى يرى كل العالم الأهمية العظمى لمجيئه، ولكى نعرف نحن الرعاة والأساقفة ما فعله السيد المسيح (الذى أطلق عليه القديس بطرس الرسول لقب الراعى والأسقف)[١٠] عندما حانت له الفرصة كى يوضح غيرته على شرف أبيه الخالد حتى يكون جديرًا بلقب "الغيور".

يحكى كل من القديس متى الرسول، والقديس يوحنا الرسول حادثة تكررت مرتين للسيد المسيح. يروى القديس يوحنا ما حدث فى بداية الدعوة، بعد أول معجزة حدثت فى مدينة قانا الجليل **Chana de Galilea**، بينما يروى القديس متى حكاية أخرى حدثت قبل معاناته بأربعة أيام[١١]: بطريقة نفهم منها أن المسيح قد أراد أن يعلمنا هذا الدرس العقائدى فى بداية دعوته وفى نهايتها. وسأدخل فى الموضوع (يقول القديسان المبشران): إن المسيح كان فى المعبد، وعندما رأى أن ما يحدث فيه يتعارض وشرف أبيه الخالد، أمسك "الرب الغيور" بالحبال التى كانت تقيد العجول والأغنام وضربها بالسوط، وهكذا قام بتهديد كلاً من الحيوانات والناس أيضًا، وجعلهم يخرجون من المعبد: وأمر بائعى الحمام بأن يطلقوا سراحه، وعندما وصل إلى الموائد التى كانوا يتبادلون عليها النقود ألقاها على الأرض، وألقى بالنقود التى كانت فوقها. ولنتأمل هذا العمل، وسوف نرى أنه يستحق أن يكون معجزة كبرى من معجزات "المنقذ" (هكذا قال القديس جيرونيم). إنها معجزة أعظم من إحياءه لألعازر، لأن قمع هؤلاء الناس، على مرأى من الشعب، بطريقة تجعلهم لا يجرءون على وضع أيديهم عليه، ولا أن يتوقفوا عن طاعة منْ كانوا يبغضونه، ومنْ كانوا يدبرون له الموت، إنه عمل لا تقوم به سوى يد الرب القوية. ولكن لنترك ذلك، ولنتحدث عما يثير إعجاب البشر والملائكة. كيف يمكن أن يحدث شئ كهذا من "المخلِّص" على حلْمه، وتواضعه وشخصيته الإلهية الموقرة؟. إن طرد الرجال بالقوة من المعبد، طرح الموائد أرضًا، إلقاء النقود على الأرض، كل هذه الأفعال لا تبدو متفقة مع ما يتحلى به السيد المسيح من طيبة وصبر: وهو منْ قال عنه النبى إشعيا[١٢] **Isayas** . إنه يجب أن يكون مثل الحمل الصغير الناعم، الذى يعانى،

والذى حتى لو وصل الأمر إلى أن يخلعوا عنه ثيابه لا يقول كلمة ولا يفتح فمه: وقد قام بذلك كله أثناء آلامه المقدسة. (يقول القديس بطرس)[١٣] عنه إنه كان لا يلعن أحداً حتى ولو لعنه الآخرون، ولا يشتكي حين يضايقونه، لأنه أسلم إرادته الإلهية إلى الأب الخالد، الذى يحكم بالعدل. ونرى فى كل هذا أن هذا الحمل الهادئ الذى يثير صبره وصمته عند تعرضه للإهانة إعجاب الرئيس الفاسد، هذا الحمل الوديع عندما حانت الفرصة للدفاع عن الرب، كان شجاعًا[١٤]، وترك جانبًا شخصيته الوديعة (لنقلها هكذا)، وحوَّل وداعة الحملان إلى وحشية وجسارة الأسد. لقد قال القديس يوحنا كلمة واحدة، تبدو لى جديرة بكل مدح وإطراء، لأنها تقدم إجابة على كل ما تأملناه[١٥]. (يقول) ليتذكر الحواريون أنه مكتوب: لقد أنهكتنى الغيرة على شرفك (هذا هو بيتك، لأن المعبد كان هو المكان الذى شرفه الرب) وحطمتنى، وسحقتنى، كما يفتت ويطحن ما يؤكل. وأعبر هنا عن الإعجاب الشديد الذى شعر به الحواريون، لرؤيتهم هذا العمل الغريب، غير المتوقع: وقد فكروا فى أنفسهم، لو أن ذلك يعنى أن "المخلص" أراد أن يعمل على الملأ عملاً غير معتاداً، وأن يقدم لهم ما قاله وفعله الملك داود النبى من نبوءات حول السيد المسيح، الذى جعل ما قام به من عمل الناس يقولون لبعضهم البعض، إن هذه الغيرة شبيهة بالوداعة والصبر اللذين كان يتحلى بهما داود.

لقد كان داود ملكًا وديعًا ورحيمًا، وقد كان من الجرأة بحيث يربط بين وداعته ورحمته وبين محبته للرب، وكأنه بهذا يحكم على الأشياء وفقًا لحقيقتها، فهو عالم بالقلوب، وهكذا كان يقول، وقد وجد نفسه مطارداً[١٦]: تذكر يارب عبدك داود، بكل حلمه ووداعته، نعم، بحلمه ووداعته العظيمة. لقد كان حِلمه عظيمًا، فقد اختاره الرب ليكون ملكًا، وكان يطارد شاؤول كى يقتله، كان يبحث عنه بحذر وعناية الصياد الذى خرج بحثًا عن السمان فى الجبل، وكان باستطاعته أن يقتله مرتين، خاصة وقد نصحه زملاؤه بأن يفعل ذلك، ولكنه قال[١٧]: لم يرد الرب أن أقتله، أو أن أضع يدى فوقه، أليس هذا الحِلم عظيمًا ؟ إذن اسمعوا هذه الحكاية الأخرى. لقد خرج إلى الطريق أحد أقارب شاؤول، وأخذ يلعن داود، ويقذفه بالأحجار، ويناديه بالرجل القاتل، والملعون من الرب، ولأن أحد رفاقه قد آلمه ما يقوله هذا الرجل من سِباب، أراد أن ينتقم منه، فزجره

داود، مبديًا الأسف لذلك، قائلاً له[١٨]: دعه يلعنني، لأن هذا يريده الرب، ولأنه يريد ذلك، فلن يكون بمقدور أحد أن يلقى باللوم على منْ يفعله. ألا يثبت هذا كلاً من الحِلْم والوداعة اللذين كان يتحلى بهما داود ؟.

ولتستمعوا الآن للغيرة والغضب اللذين صاحبا تلك الوداعة وذلك الحلم، واللذين تعامل بهم ضد أعداء الرب الذين دنسوا المقدسات وملئوا بيت الرب بالكفر والسباب[١٩]. لم يكن داود غيورًا، ولكن عندما رأى الإهانات تتجه إلى الرب، عزم على شيء، فقد كره أعداء الرب كرهًا هائلاً، وكان كرهه أخلاقيًا ومضنيًا، وهكذا لم ينتقم فقط للإهانات المرتكبة ضد الرب وهو حي؛ بل أيضًا عندما حانت ساعة موته أمر ابنه سليمان[٢٠] بأن ينتقم. وهكذا رأينا داود ملكًا طيبًا، وفي الوقت نفسه صارمًا، رحيمًا ولكن حازمًا، غفورًا، ولكن منتقمًا، صبورًا ولكن غيورًا.

وأتساءل الآن، هل كان داود آخر الملوك المتواضعين، والطيبين من ناحية، والصارمين والحازمين من ناحية أخرى؟. ونحن نشكر الرب الذى قدم لنا نماذج لتلك الحالات، ولنقل مرة أخرى، وآلاف المرات شكرًا للرب على كرمه ورحمته. ومنْ منا لا يعترف بتواضع مليكنا فيليبى الثالث وحلمه، وطيبته، التى ولد بها واحتفظ بها فى طفولته وحتى اليوم فى عمره المديد؟ الحق أنه لا يوجد منْ لا يعرف تلك الطيبة، ولا منْ يخبرها إذا ظهر بوقاره الملكى. لابد أن الأمر سينتهى بإعجابنا جميعًا به وبحديثنا عنه فى الميادين العامة. فهذا الملك له حلم داود ووداعته. استمعوا لهذا الحلم الذى يتعامل به ليس فقط مع رعاياه المخلصين، بل أيضًا مع غير المخلصين الذين يخونون الملك والتاج. فمنذ أن بدأ جلالته عهده الرشيد وهو يشعر بحزن شديد للإهانات العديدة التى تُوجه إلى الرب فى إسبانيا من قِبل الموريسكيين المتواجدين فيها، فهم على الرغم من تعميدهم، إلا أنهم لا يزالون يتبعون دين محمد، ويعلِّمون هذا الدين لأبنائهم، ويحافظون على طقوس القرآن علنًا، محتقرين شعائر الكنيسة المقدسة، وساخرين من الأسرار المقدسة، ومن عقيدة الصور وكل الأشياء المقدسة. لقد حاول جلالته أن يعالج كل هذه الشرور بالحِلم، وبكل حذر واهتمام، وكأن ليس لديه أمورٌ أخرى سوى هذا

الأمر: وحاول أن يصدر صاحب القداسة مرسوم عفو عنهم ، وكتب إلى أساقفة المملكة حول هذا الشأن، معبراً عن مدى رغبته فى أن يتقلص عدد هؤلاء الكفرة، آمراً بإنشاء المدارس للأولاد والبنات. وأخيراً اجتمعنا فى هذه المدينة، كى نتحدث بتمهل حول الشكل الذى يمكن أن يتواجد عليه هؤلاء، لكى يمكن أن يستفاد بهذه التعاليم على الوجه الأكمل، وهذا ما حدث حتى الآن، فهذه الطرق يمكن أن تقلل من شدة وعناد هؤلاء المارقين، لقد قدم جلالة الملك لكى يسهل التعليم الدينى، جوائز وعطايا لمنْ يريدون أن يتحولوا إلى المسيحية. ويُظهر كل ما سبق قوله الحِلم والرحمة اللذين يتحلى بهما جلالته، والذنوب العظيمة التى يرتكبها هؤلاء: لأنهم لا يغلقون الباب أمام حقيقة التبشير الإنجيلى فقط، بل أيضاً أمام كل الطرق التى يتم البحث عنها كى يتحولوا إلى المسيحية. هذه هى دلائل وبراهين داود، أعنى رحمة، وطيبة مليكنا المعظم.

ولنرى الآن الغيرة على شرف الرب التى اجتمعت فى جلالته مع التقوى والحلم. لقد أدرك نتيجة إنذارات صحيحة وحقيقية، أنهم مع كل الاهتمام الذى يبديه جلالته من أجل تحولهم للمسيحية، يحيكون ضده المؤامرات برسائلهم إلى الأتراك، وإلى أمراء آخرين مارقين وملاحدة، أعداء الرب، وأعداء التاج الإسبانى، الذين يريدون تدمير هذا التاج، والفوز به؛ مقدمين لهم مائة وخمسين ألف جندى مدفوعى الأجر، وأشياء أخرى عديدة، يمكن بها أن يجعلوا مهمة الأعداء أسهل، محرضين هؤلاء الكفرة بطريقة، تجعلهم يعدون العدة للغزو، وإذا أشرنا إلى زمن الغزو، فسوف يكون ذلك فى الربيع من العام القادم، وهكذا فمن اليوم وحتى ستة أشهر قادمة، سوف نرى فى هذا البحر الأسطول التركى، وكذلك أعداء آخرين؛ وسوف تكون إسبانيا فى موقف بائس: ولكن على يقين أنه مع رحمة الرب، ومع عظمة وقوة ملكنا (الذى منحنا الكثير من رحمته) أن هؤلاء الخونة لن يقوموا على مر الزمن بمهمتهم، بالطريقة التى تمنوها: ولكن لو استخفينا واستهنا، لحدث المستحيل ولحضروا إلينا هنا، ولعانينا من الإيذاء الشديد، بهدم المعابد المقدسة، بتدنيس المقدسات خاصة السر الأقدس، باحتقار المعابد ورفات القديسين التى نحافظ عليها ككنوز غاية فى القيمة فى ذلك المعبد المقدس، وفى غيره من الكنائس، ومن موت أو استشهاد منْ يعيشون الآن من أبنائنا وإخواننا؛ وأخيراً

سوف نعاني ونحن نرى في إسبانيا كيف يتم تكريم اسم "محمد" وكيف يُهان اسم السيد المسيح.

لقد جلبنا لأنفسنا كل هذا الضرر، لأننا سمحنا بأن يشاركنا الإقامة على تلك الأرض أعداءُ يرغبون أن يشربوا من دمائنا، والاستيلاء على إسبانيا: وقد نصحنا الروح القدس في هذا الشأن على لسان "الحكيم" قائلاً[٢١]: " لا يكن عدوك قريبًا منك، ولا تُجلسه على مقربة منك، لأنه سيحاول طردك من مقعدك، كي يستولي عليه، ويجلس حيث كنتَ تجلس". وقد استمعتم، وأثار إعجابكم الحلم الذي عامل به مليكنا هؤلاء الناس، والصبر الذي أبداه أمام أخطائهم؛ ولنتحدث الآن عن الغيرة المقدسة والحزم لدى جلالته.

لتعلموا أن جلالته عندما رأى أن الإصلاحات التي تم تطبيقها من أجل تحويل هؤلاء الموريسكيين إلى المسيحية قد ذهبت سُدى، وأنه مع العلاج، والدواء (الذي كان أجدر بهم أن يستفيدوا منه) قد زادت شدتهم، وزاد عنادهم وإصرارهم على الخطأ والإلحاد: لم يبق أمامه سوى استخدام علاج واحد هو الوحيد من نوعه، لا يستطيع أن يوجده الحذر البشري، لأنه إجراء إلهي جدير بكل إعجاب، فقد بعثته السماء مُحاطًا بالضوء والعون ليكون نموذجًا وقدوة لكل العالم، وليحظى بإعجاب منْ يعيشون وسوف يعيشون معه. يبدو كأنني استمع من مليكنا العظيم لنفس الكلمات التي نطق بها النبي الملك[٢٢]: (يقول) لقد حان وقت العمل يارب، لأنهم يحتقرون دينك المقدس: لقد قال "العمل"، دون أن يقول ما هو الذي يجب عمله: وذلك يعني أنه عمل مثير للإعجاب، وهائل، عمل يصيب العالم بالذهول، عندما يراه، وهو عمل تكمن فيه أعمال أخرى عديدة، وكأننا نقول عنه، أنه عمل الأعمال، وبطولة البطولات: هذا هو العمل الذي نجده الآن بين أيدينا. فمنْ سيستطيع ياإخواني أن يعبر بالكلمات، أو أن يمدح بالخطب، مدى الإيمان المسيحي، والرشد، والعظمة، التي تكمن في ذلك العمل؟ من ناحيتي، لا أجد شيئًا لتفسيره، ولا لتدقيق النظرْ فيه: وهكذا، فإن من دواعي سعادتي أن أقول، أن هذا العمل جدير بأن يقوم به هذا الملك، وأن هذا الملك، جدير بأن يكون صاحب هذا

القرار الكاثوليكى الحكيم. وإننا لنتمنى، نحن رعايا جلالته الأوفياء، أن تقوم حكومته السعيدة دائمًا بالأعمال الرشيدة، وأن تظهر الغيرة المقدسة التى وضعها الرب فى شخصه الملكى، وكذلك عظمة وقوة تاجه الملكى: ونرى فى هذا العمل أمانينا وقد تحققت: لأنه لا يساوى فقط ما قام به أجداده، بل يزيد ويتفوق عليهم. ولكى تدركوا حقيقة ما أقول، من الخير أن تعلموا، أن طرد المسلمين من هذه المملكة، كان شيئًا مرغوبًا فيه بقوة، وقد حاول تنفيذه أسلاف مليكنا من الملوك السابقين، على الرغم من عدم إعلانهم ذلك.

ولنبدأ بالفاتح الأول، الملك خايمى: فبعد اثنين وعشرين عامًا من استيلائه على مدينة فالنسيا، وإقامته بها، يقول لنا التاريخ: إن الملك أثناء وجوده فى كالاتايود Cala-tayud أخبره أحد الفرسان التابعين لحاشيته أن لديه أخبارُ جديدة، فقد استولى أحد المسلمين البارزين على قلعة غايينيرا، وعلى قلعة بيغو، وعلى غيرها من القلاع: وقد انزعج الملك كثيراً لدى سماعه هذه الكلمات، ولكن من ناحية أخرى أبدى سروره، وهو يقول هذه الكلمات: إنه من دواعى سرورنا، أن تأتينا الفرصة، لكى نأمر بطردهم من أراضينا: فهناك حيث يعيشون، ينادى باسم "محمد"، المجد للاسم العزيز ليسوع، المعلم، والمخلص، والرب الحقيقى. وهكذا فى عيد "الملوك" من عام ١٢٦٢، نُشر فى هذه الكنيسة المقدسة قرار الملك، الذى يأمر بخروج كل المسلمين من مملكة فالنسيا خلال شهر. ولم يتم تنفيذ هذا القرار، بسبب الحروب التى قام بها ملك قشتالة: ولكن الملك المسيحى القدير كان قد عزم على طردهم: وقد ألزم ابنه الملك بدرو بطردهم، فى الوصية التى تركها قرب وفاته.

وقد أمر بطرد المسلمين أيضًا، كما يخبرنا المؤرخون الملك المقدس فرناندو، وهو أول منْ شرفتهم كنيسة روما بلقب الملك الكاثوليكى (وفقًا لما كتبه البعض)، والذى احتفظ به فيما بعد ملوك إسبانيا، وفيما يتعلق بالملك كارلوس الخامس، فقد أمر بإرسال خطابات إلى السادة الذين يتبعهم هؤلاء الرعايا فى تلك المملكة، وكان ذلك عام ١٥٢٥، وقد جاء فى تلك الخطابات الكلمات الآتية: عند وصولنا للحكم على تلك الممالك،

بعد أسلافنا من الملوك، كنا عازمين على هدف، ألا وهو تطهير هذه الممالك من الكفر، سائرين على درب الملكين الكاثوليكيين، صاحبى الذكرى العظيمة، اللذين كان يتميزان بالحذر الشديد من هذه الناحية: ولهذا فنحن عازمون على عدم السماح بالبقاء لأى مسلم فى ممالكنا. وقد وجد القرار الذى اتخذه جلالة القيصر دعمًا وتأييداً من البابا كليمنتى السابع، من خلال خطابه البابوى، الذى صدر فى سان بطرس بروما، فى الثانى عشر من مايو لعام ١٥٢٤، والذى أوضح فيه محاولات هداية المسلمين، ورفضهم لتعاليم تلك الهداية، ولهذا فإما أن يُؤمر بنفيهم من كل إسبانيا، وإما أن يبقوا فيها كعبيد. وبناءً على هذا تم تعميدهم، معتقدين أنهم بهذا سيبدون ولاءهم للكنيسة الكاثوليكية، ويكونون أوفياءً لها، ولكن التجربة أوضحت أنهم قد أساءوا استخدام هذا السر الأقدس، بإهانته وبتدنيس المقدسات.

وكان لدى الملك فيليبى، بعد وصوله إلى عرش تلك الممالك، نفس الرغبة. وهكذا أمر باجتماع للمطارنة فى هذه المملكة، كى يبحثوا عن حل، وكان ذلك فى عام ١٥٦٨، عندما كان مطرانًا عليها نيافة المطران السيد إيرناندو دى لواثيس. وقد اتُخذت فى هذا الاجتماع بعض القرارات المهمة. وعندما رأى أن هذه القرارات لم تتم الاستفادة منها، أمر فى عام ١٥٨٧، باجتماع آخر، شاركتُ فيه أنا شخصيا: واتخذنا أيضًا بعض القرارات الجديدة. وعندما رأى جلالته أن الإجراءات الماضية لم تكن كافية، ما داموا مُصرين على مروقهم، اتخذ أمرًا بطردهم من المملكة، أو على الأقل دفنهم داخل الأرض: مما نتج عنه نفس المساوئ وربما أعظم مما سبق.

وأخيراً، تبادلنا فى العام الماضى حضور اجتماع المطارنة، بأمر من جلالته، كما رأيتم. وهكذا يوضح كل ما قلته، على أن هذا العمل كان مرغوبًا فيه، وقد حاول تنفيذه أحد الآباء، وامبراطور، وأربعة ملوك، وأن كل هؤلاء قد توقفوا عندما اكتشفوا حقيقة العمل، وقد تفوقت عليهم جميعًا جسامة العمل. لقد علموا بضرورة تطهير إسبانيا، واعترفوا بالخطر الذى يحيط بها، طالما بقى بها هؤلاء الأعداء الداخليين: ولكن لم يطاوعهم قلبهم (كما يُقال هناك)، وأنهكتهم عظمة القضية: ومن حُسنْ الحظ، أنهم

سمحوا لهذا الخصم من العراقيل التى اعترضت طريقهم بأن تهزمهم. والذى اعتقده بحق أن الحكمة الإلهية قد احتفظت بهذه المهمة الخطيرة، كى تعطى من خلالها شهادة على الإغاثة الأبوية التى يتم التعامل بها مع الأحداث من قبل مليكنا المعظم، ولتكون شهادة على جرأته الشخصية: فهذه المهمة التى لم يجرؤ على اتخاذها (على الرغم من رغبتهم)، ملك عظيم، وفاتح كاثوليكى، وإمبراطور، ذاع صيته فى العالم، لانتصاراته العديدة على الأتراك، وعلى الملحدين، وعلى أعدائه من الكاثوليك(*)، وملك كانت لديه حكمة معروفة وممدوحة من الجميع، كل هذا كشفه مليكنا العظيم، بغيرته الشديدة على شرف الرب ومجده، وبحكمته التى تثير الإعجاب، وقد بدأ هذه المهمة، وبعون الرب سوف نراها وقد تمت وأنجزت. وسوف تفوز مملكة فالنسيا، ولكن ليس خلال سنوات عديدة، كما فاز بها الملوك الكاثوليك، بل فى بحر شهور بسيطة. ألا يبدو لكم ما أقوله حقًا، أليست هذه هى أعظم البطولات التى نراها فى زماننا، ولم نقرأها فى سير السابقين؟

ولكن هذا ليس عظيماً، بل لنعترف وبشكل خاص، بفضل جلالة الملك فيما فعل مع منْ يعيشون فى المملكة، عند البدء فى الحديث عن هذه المهمة المثيرة للإعجاب. أولاً يجب أن نتوجه للرب بالشكر، على اختياره هذه المملكة من بين مرضى كثيرين، كى تستقبل أولى هبات الصحة، ولاختياره جلالة الملك، لأنه أراد أن نكون نموذجًا لكل الممالك الأخرى، كى لا نفوز فقط بطرد الموريسكيين الذين يعيشون بيننا، بل أيضًا كى نشارك فى طرد الموريسكيين الأجانب، ولكى تكون محترمة ومصانة فى تاريخ الأمة الفالنسية؛ لأنها كانت الأولى التى استحقت لغيرتها المقدسة، أن تتحرر من الملاحدة

(*) هكذا وردت فى النص المترجم عنه، ولعله يشير هنا إلى فرانثيسكو ملك فرنسا وكان كاثوليكيًا . ويرد ذكر الحروب التى خاضها الامبراطور كارلوس الإسبانى ضد فرانثيسكو ملك فرنسا فى كتاب "الحروب البحرية" لمؤرخ إسبانى من القرن السادس عشر .(الكتاب يتناول حروب الامبراطور ضد الأتراك العثمانيين ، لكنه يشير فى مواضع كثيرة إلى ملك فرنسا الذى كان يتحالف مع السلطان العثمانى فى حروبه ضد إسبانيا) وربما تصدر ترجمة لهذه المخطوطة التى حققها بونيس إيبارا ضمن إصدارات المجلس الأعلى للثقافة (المراجع).

القابعين فى مملكتها، وأن تكون المملكة التى أعطت شهادة على وفائها، بكل وضوح، هذا الوفاء الكامن فى روحها، وهى تطيع بكل سعادة، ما أمر به الملك: كل ما حدث كان من دواعى سعادة دوق ليرما، لحبه المتفرِّد الذى يتعامل به مع الأشياء الخاصة بهذه المملكة، ومنْ يعيشون فيها.

لا أستطيع أن أوضح لكم ياإخوانى، الانشراح العظيم الذى شعرت به عندما رأيت وسمعت، عن الطريقة التى استقبل بها هذا العمل، على المستوى العام والخاص من قبل المهتمين: لأنه على الرغم من فداحة الخسارة على المستوى الاقتصادى والشعبى، كما نعرف جميعًا، فقد أبدى الجميع بالكلمات والأعمال موافقتهم العظيمة، قائلين: إن هذا الطرد هو خدمة للرب ولجلالة الملك، ولم يجودوا فقط بأموالهم، بل بحياتهم وحياة أبنائهم، وهذا قرار جدير بمسيحيين عن حق، وبرعايا مخلصين. وكأننى رأيت ما مدحه بولس الرسول[٢٣] وهو يكتب للعبرانيين: كونوا سعداء (يقول) وأنتم تستغنون عن خيراتكم وأموالكم، وقد مدحكم على شيئين، لكل منهما اعتبارُ عظيم. الأول فيهما أنهم قد تحملوا الضرر الذى مُنيت به أموالهم: فهذا عملُ عظيم؛ ولكن الأعظم منه هو أنهم فعلوه بكل سعادة، هذا ليس عملاً طيبًا فقط، بل عملُ بطولى، عملُ جديرٌ برسول: أن ترى نفسك اليوم غنيًا وغدًا فقيرًا، وأن تصبر على ذلك، وتسعد به من أجل خدمة الرب والملك، إنها بطولة عظيمة، جديرة بكل شكر، وسيجازى الرب عليها. لا يجب أن نكل من إظهار هذا، ويكفى هذا النموذج الذى قدمه لنا روح القدس، وروته الأناجيل الثلاثة[٢٤]: انجيل القديس متى والقديس مرقص والقديس لوقا. يصل القديس بطرس إلى السيد المسيح، باجتهاد خاص، وأعظم من كل الرسل، يقول له: سيدى، إنكم ترون أننا تركنا ما نملك، واتبعناكم، فبأى شئ ستدفعون لنا هذه البطولة العظيمة التى قمنا بها؟ ويجاوبه السيد المسيح قائلاً له: إنهم سوف يحصلون على شرف عظيم، لأنهم سيجلسون بجواره لكى يحاسبوا البشر: ولكن لم ينس "المخلص" الثمن الذى سوف يحصل عليه منْ ترك أو منْ سيترك أمواله: (يقول) كل منْ ترك من أجلى البيت: وقد وضع أصحاب الأناجيل الثلاثة البيت فى المقام الأول: وتوجد هنا الكلمة اليونانية، وأيضًا نفس الكلمة العبرية، الموجودة فى المزمور رقم ١٢٣، والكلمتان تعنيان البيت

المادى، وأيضًا العائلة، وكل ما يندرج تحت نطاق أسباب الراحة، والدعم العائلى، مثل الصحة والشرف والمال، وغيرهم. وبهذه الطريقة يُعَد التنازل عن الدعم العائلى، عملاً بطوليًا، يستحق جائزة عظيمة. وهذا هو ما فعلته طبقة النبلاء فى فالنسيا، فالبعض فقد رعاياه، والفائدة التى تعود من ورائهم، وآخرون خاطروا بالأرباح التى يحصلون عليها، وقد فعل الجميع كل هذا عن طيب خاطر وبسعادة، وكأنها رحمة من الرب: وإنى لأقدم لهم على كل ما فعلوه شكرًا لا ينتهى، والحق أننى أرانى غير جدير بهذا الغنم. وهكذا، لأنهم فعلوا هذا من جانبهم، فسوف ينالون الوعد الذى تعهد به السيد المسيح، لمنْ تركوا خيراتهم وتنازلوا من أجل خدمته ومن أجل شرفه، كما يقول القديس متى، ومنْ تنازلوا عن خيراتهم من أجل حفظ الإنجيل كما قال القديس مرقص، ولمن ترك خيراته من أجل مملكة السماء مثلما قال القديس لوقا. وسوف يحصل كل هؤلاء فى الوقت الحاضر على أكثر مما تركوا وفى الزمن القادم على الحياة الخالدة.

هذا ما وعد به السيد المسيح، ولن يخلف وعده، لأن منْ يتعهد بهذا ليس فقط حقيقيًا، بل هو الحقيقة نفسها؛ وهكذا يمكن أن نتأكد من أن هذا الوعد سوف يتحقق، وأن الخير الذى سيتبع هذه المهمة المقدسة سيكون وفيرًا. وسيلحق بنا الشرف، لأن الشرف الأعظم هو مصاحبة المؤمنين، وهكذا يكمن العار والخزى فى معاملة المارقين، لأنك لا تستطيع أن تتطلع إلى وجوههم دون مواجهتهم، كائنًا منْ كان، حتى لو كان ملكًا. وهذا ما قاله اليشع النبى[٢٥] لملك اسرائيل الشرير يورام: فليحيا الرب، فأنا فى حضرته، فلولا أننى احترم وجه الملك ياهو شفاط، لأنه مخلص، وعبد للرب، لما استمعت لما تقول، ولا تطلعت فى وجهك لأنك كافر، ولم يرد النبى أن يحييه، لأن ذلك يُعد توبيخًا له: وماذا عما يحدث منا، ونحن نحيى أعداء الرب هؤلاء، لأنهم كما قال عنهم القديس يوحنا الرسول[٢٦] لم يعترفوا بالسيد المسيح كرب حقيقى، مثلما فعل "محمد"، وعن هؤلاء يقول الرسول المقدس[٢٧]: لا تستقبلوهم فى بيوتكم، ولا تقولوا لهم كلمة طيبة، لأن منْ يحييهم، يكون مشاركًا لهم بشكل ما فى مذهبهم. إذن أى شرف عظيم يمكن أن تناله مملكتنا، أن يكون كل منْ يعيش فيها، مؤمنين بالرب، ومخلصين للملك، دون مصاحبة هؤلاء المرقة، والخونة؟ وسوف يشارك فى نيل هذا الشرف، سادة دنيويون،

فالآن يمكننا أنْ نُطلق عليهم سادة لرعايا مؤمنين، وقبل هذا لا، فقد كانوا سادة لعبيد كافرين. وإذا تحدثنا عن الشعوب، كم سيكون الخير عظيما إذا قارناه بما سيحصلون عليه، عندما يحافظ فى كل كنيسة فى كل مكان على السر الأقدس؟ كم من الشرف؟ كم من السلطة؟ كم من العزاء؟ وكم من الراحة والسعادة؟ هذا هو ما تقوم به القرى على صغرها أكثر من المدن العريقة، والبلاط الملكى، ليس بلاط ملوك الأرض، بل ملك السماء، وهذا فقط يمكن اعتباره عظيمًا. وهكذا فعل النبى الملك داود عندما أراد أن يمدح عظمة وجلالة مدينة القدس، وذلك لوجود بيت الرب بها، الذى هو مثل ونموذج لمعابدنا، يقول(٢٨): هناك الكثير من الأشياء المثيرة للإعجاب، يمكن أن نقولها عنك يامدينة الرب. نفس تلك الكلمات وغيرها دون عقد مقارنة عظيمة بينها، يمكن أن نقولها عن كل مكان، حيث يوجد، ليس فقط صندوق الوصايا، ولا نزول المن، بل الجسد الحقيقى، والحى للسيد المسيح.

إنكم جميعًا تشهدون على مدى التعب الذى يعانيه منْ يتركون أماكنهم، منْ يفقدون هذا الإحساس العظيم بالسلوى والتسرية؛ الآن سوف يكون لديكم جميعًا كنز، سوف تستمتعون بالكنز الكبير الذى سيكون فى السماء، إنه حضور يسوع السيد المسيح، وسوف ترون الكنائس التى ملأتها الوحوش المفترسة والتنانيين، وقد حفت بها الملائكة والسيرافيم. وبعد إتمام هذا الطرد، سأقوم بجولة، لو مدَّ الله فى عمرى، فى الأماكن التى كان يعيش فيها المسلمون، وسوف أقبل أرض الكنائس، وأشكر الرب وأنا أراها وقد تحررت من هذه النجاسة والقذارة، التى كانت بها وهم يطئوها بأقدامهم. ومع التأكيد على هذا فإننى أرجو كل منْ كان يملك شيئًا، سواء مكانًا أو بيتًا وكان يعيش فيه الموريسكيون، أن يقيم احتفالاً عظيمًا، هو الأكبر من نوعه، فى اليوم الذى سوف يعود فيه السر الأقدس إلى كنائسكم، وحاولوا تزيين المذبح المقدس قدر إمكانكم، حيث يتم الاحتفاظ بهذا السر الأقدس فيه. وسوف تقوم السيدات التقيات بهذه المهمة على وجه الخصوص، ولتتذكرن الهدية التى حاولت الأختان التقيتان مارثا وماريا تقديمهما للسيد المسيح، عندما جاء مُتعبًا من الوعظ ومن كفر الرجال، ودخل فى بيتهما. هذا الرب نفسه سوف تجدونه فى كنائسكم، ليس ميتًا ولا مُتعبًا، بل خالدًا

ومستريحًا: فلتقدموا له الهدايا قدر استطاعتكم، ولتحنوا قلوبكم وأنتم تفكرون فى رحمته العظيمة، التى اعتاد التعامل بها، فهو يريد أن يستريح فى صحبتكم، بعد العديد والعديد من الإهانات والشتائم التى وُجهت إليه فى البيت نفسه الذى تجدونه فيه الآن. آخذين فى الاعتبار كل هذا، أشعلوا قلوبكم بحب السر الأقدس واحصلوا على خيرات لا تُحصى.

وبالنسبة لهذا الموضوع، أريد أن أقول لكم أن بعض المتقين والعابدين للرب يعتقدون أن السبب الذى من أجله أمر الرب بأن يبدأ، من هذه المملكة، هذا الطرد المقدس، يعود إلى الحب الذى تكنه تلك المملكة للسر الأقدس، فهو هنا أعظم وأكبر منه فى أى مكان آخر تابع للتاج الملكى الإسبانى، ويتضح هذا الحب من خلال الاحتفالات، والمواكب الدينية، والشعائر التى تُقام خلال هذه الاحتفالات وهم يكرمون بقدر ما يسمح لهم الضعف والفقر الإنسانى، ابن الرب الخالد، الذى بقى بيننا، ليعالج كل أمراضنا الروحية والجسدية. وإننى لا أريد أن أتوقف عند هذه النقطة المهمة، والتى قيل وكُتِبَ عنها الكثير، ويمكن قول وكتابة الكثير عنها: لأنه إذا كانت الكلمات الإلهية لروح القدس تأمرنا أن نبغض أعداء الرب: وإذا كان الملك النبى قد قال، عندما ترى الذين خالفوا دين الرب، تكون إتيقية Etico قد عادت؛ فكيف ستكون أجوبتنا نحن من تعاملنا بكل ود مع هؤلاء الملاحدة ونحن نعقد بيننا وبينهم الصداقة، ونتخذهم أصدقاءً لنا، مع أننا نرى بأعيننا أنهم يقومون بشعائر "محمد"، ونحن نعترف بأنهم مسلمون، على الرغم من تعميدهم ؟ منْ منا لديه غيرة متاتياسى، الذى يقول عنه الكتاب المقدس، إنه حين رأى واحدًا من شعب إسرائيل يقدم قربانًا للأوثان، وقد أمره بهذا الملك أنتيوتشو الفاسد، اشتعل قلبه بنار الغيرة على الرب، واهتز لها كيانه، فاندفع نحو منْ كان يقدم القربان للصنم، ومنْ أمره بذلك، وقتل الاثنين معًا ؟ هذه هى الغيرة التى يشعر بها منْ يعبد الرب بحق، وهى موافقة لجلاله الإلهى المقدس، ومن أجل هذا، مدح الرب ما فعله فينيس، ويقول موسى: على الرغم من أنه قد تقرر أن يعاقب شعب اسرائيل عقابًا شديدًا، إلا أن الغضب قد خفت حدِته وتغلب الحِلم، وذلك من أجل الغيرة التى كانت لدى فينيس، وهو يقتل منْ خالف دين الرب. لنعترف جميعًا ياإخوانى وأنا أولكم، فقد

قضيت أربعين عامًا في سلام مع هؤلاء، وأنا أعرف الإهانات التى يقومون بها، بل أراها بعينى. ومع أننى أستطيع أن أتهم نفسى، بما كان يفعله غيرى من المطارنة العلماء، وعُباد الرب، وإذا تغاضينا عن ذلك كله، يبقى شئ وهو إننى إذا كنت استحق أن يكون لدىً غيرة الرب فلن تكفى هذه الأمثلة التى سبق وضربتها لكم. اعتراف عام يجب أن يقوم به سادة هؤلاء الرعايا، لأنهم على الرغم من تجاوبهم معى عندما تحدثنا عن عناد هؤلاء وإصرارهم على مذهبهم، رفضوا أن يمسهم أى عقاب، أو أن يصل الأمر إلى محاكم التفتيش أو الأسقف؛ ومع كل هذا فلو كانت لديهم غيرة على مجد الرب، لما سمحوا بهذا. اعتراف عام لكل منْ تورط فى معاملات، فى شراء وبيع، ومقايضة، وشئون أخرى مع هؤلاء، فلو كانت لديهم غيرة على شرف الرب، واحترموها أكثر من المال، لما تعاملوا معهم كأصدقاء، بل لأبغضوهم، ولهربوا منهم، أرجوكم، انسوا لغة هؤلاء الملاعين، لو كان بعضكم يعرفها.

لقد تركت الحديث عما يخص المال إلى آخر الأمر: والذى أرى أن البعض قد تحدث عنه، وإن كان باعتدال. بداية لا يمكن إنكار أنه حين تكون الأمور غير مستقرة، ستقل أرباح السادة أرباب هؤلاء الرعايا، ولن تكون مضمونة تلك الأرباح التى كانت تعتمد على الأماكن التى يعيش فيها الموريسكيون: ولكن مع مقارنة هذا الضرر مع المزايا التى ستنتج عنه، لا يمكن أن يُقال عنه ضرر بالمال، مع أن هناك ضياعٌ للمال، لأن منْ يبيع بأقساط سنوية، أو عقارات كى يشترى مكانًا، فلن يُقال عنه أنه قد أضر بالمال؛ بل كان هذا منفعة، وزيادة فى الثراء؛ على الرغم من أن الربح أقل: وأقول نفس الشئ لمنْ يقوموا على الأقساط السنوية، أو الضرائب، لأنهم كانوا يعتمدون على أماكن مضمونة مؤكدة. وهذا ما يحدث الآن؛ لأن نوعية الأموال، وضمان الحصول عليها، يعتمدان على حجم الأرباح، التى سوف تضيع. وهذا يُعد بحق، الخطر الداهم الذى نتعرض له جميعًا فى مصاحبة هؤلاء، ألا وهو فقدان الأموال، والحياة، ولكن ستتحسن وسنستمتع بضمان ما سوف يتبقى بين أيدينا. فكما قال سليمان الحكيم[٢٩]: من الأفضل أن يكون لديك القليل مع مخافة الرب، على أن يكون لديك كنز عظيم يصاحبه القلق والمشاجرة.

من بين أسباب السعادة التى كان يتمتع بها أبناء اسرائيل أثناء حكم الملك سليمان والتى يرويها روح القدس، كانت تلك السعادة[٣٠]، التى يشعر بها الإنسان عندما يعيش فى أمان، وينام فى ظل عصا سليمان، وفى ظل شجرة التين، دون أن يكون لديه ما يخشاه. وهذا ما ستكون عليه هذه المملكة من الآن فصاعداً، برحمة الرب، والأبوة الإلهية لجلالته. سوف يفيض علينا كل شئ، ستزداد خصوبة الأرض، وسوف تُؤتى ثمار البركة. وإذا كان هناك منْ يقول، إنه منذ أن تعمد هؤلاء، لم يمر علينا عام خصيب: أقول لكم إنه منذ الآن سوف تكون كل الأعوام خصيبة، لأن إلحاد وإهانات هؤلاء قد جعلت الأرض عقيمة مثلما قال الملك النبى داود[٣١]، مع الذنوب والفظائع. ولا تقول إن هذا ضربٌ من الخيال: لأن كلمات الرب تؤكد على أنه ينزع خيرات الدنيا من جراء ذنوب البشر[٣٢]. فلنعش فى خدمة الرب، ولنحافظ على دينه المقدس، دون إهانة الآخرين، وسوف يفيض علينا كل شئ. ولننظر ما يقول الرب: نفِّذوا أوامرى، واحفظوا دينى، وأنا أعدكم أن تعيشوا فى الأرض، دون خوف من أحد، وأن تملكوا الأرض[٣٣]، وأن تنتج لكم الأرض ثماراً كثيرة، سوف تأكلون منها حتى يصيبكم الضجر؛ هذا كله دون خوف من أحد، بل ستعيشون فى أمان كامل وراحة تامة: ستكون هناك غلال كثيرة وحبوب، سوف يحصدها الحاصدون حتى وقت نثر البذور للزروع؛ وسوف يتقابل حاصدو العنب مع زارعيه؛ وسوف يتم البناء والتشييد فى الأراضى التى كانت من قبل صحراء؛ سوف نزرع العنب، وسوف نشرب النبيذ منها، سوف نزرع الحقول، وسوف نأكل من ثمارها التى زرعناها، ولن يُطرد أحد من بيته، هكذا قال الرب. وهذا ما وعد به على لسان اثنين من أنبيائه. (وأكرر القول) سوف يفيض علينا. والذى أعطانا هؤلاء الملوك، وخيرات النعيم، لن يمنع عنا (هذا ما يقوله النبى الملك)[٣٤] خيرات هذه الأرض، وهذه الدنيا، ولهذا يجب أن نطلق على الرجل الذى وثق فى هذا الرب لقب مقدس. ولنرضى بما قدمه لنا السيد المسيح من خدمات، موجهين له شكراً لا ينتهى على رحمته هذه. وإننى بكل ضعفى وبؤسى أتوسل إليه، أن يمنحنى النور كى أتعلم كيف أرحم غيرى؛ وعلى الرغم من أننى مذنب عظيم، فأننى أجرؤ على قول هذه الكلمات التى قالها أحد القديسين، لأننى أشبهه فى شيخوختى:

"الآن تطلق عبدك ياسيد حسب قولك فى سلام". لوقا(٣٥). وإننى ليسعدنى أن أموت وقد قمت بخدمة الرب، وقد رأيت أمنياتى وقد تحققت، تاركًا الكنائس محررة من الدنس الذى يقوم به هؤلاء المارقون فيها، وأن يأمن أبناء أبرشيتى من الخيانة التى يدبرونها، وبشكل خاص، يسعدنى أن يُخدم الرب، ويُعبد، ويُمجد إلى الأبد.

Frary Damían Fonseca, Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia, Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos, (1878) 61-84.

هوامش

(١) 2. Timoth c.4.

(٢) Ioan. 6.

(٣) Eccli. 21

(٤) Matth. 24

(٥) Malach. 2.

(٦) Lucae. 14.

(٧) Galat. 5

(٨) Exoclo 34

(٩) Apocal. 2.

(١٠) Petri 5

(١١) Ioan 2. Matth 21

(١٢) Isaie 52

(١٣) I. petri 2

(١٤) Matth 27

(١٥) Ioan 2

(١٦) Psalm 131

(١٧) I Reg. 24

(١٨) 2. Reg. 16

(١٩) Psalm 68

(٢٠) 3 Reg 2

(٢١) Eccli 12

(٢٢) Psalm 118

(٢٣) Hebr 10

Matth 19 Marc 10. Lucae 18 (٢٤)

4 Reg. 3 (٢٥)

S. Ioan 2 (٢٦)

Ioan. 2 (٢٧)

Psalm 86 (٢٨)

Prouer 15 (٢٩)

3 Reg 4 (٣٠)

Psalm 106 (٣١)

Leuit. 26 (٣٢)

Amos 9 (٣٣)

Psalm 83 (٣٤)

Lucae, 2, 29 (٣٥)

المؤلف فى سطور :

فرانثيسكو ماركيث بيانوبيا

- ولد فى إشبيلية Sevilla عام ١٩٣١ .
- أتم دراسته الجامعية فى إشبيلية حيث حصل على جائزة الامتياز فى الليسانس وعلى وسام الملكة إيسابيل الكاثوليكية
- يعمل حاليا فى جامعة هارفارد.
- له كثير من الدراسات القيمة حول عدة جوانب فى الأدب الإسبانى ، منها: "أبحاث حول خوان الباريث غاتو، إسهام للتعريف بالأدب القشتالى فى القرن الخامس عشر" (١٩٧٤) ، "مصادر أدبية لثربانتس" (١٩٧٣) ، "شخصيات وموضوعات من "دون كيخوته" " (١٩٧٧). "لوبى: حياته وقيمته" (١٩٨٨) و"أبو الهول ودراسات أخرى حول غابرييل ميرو" (١٩٩٠).

المترجمة فى سطور :

عائشة محمود سويلم

- ليسانس اللغة الإسبانية (كلية الألسن- جامعة عين شمس) بتقدير جيد جدا مع مرتبة الشرف
- ماجستير الأدب الإسباني بتقدير ممتاز من كلية الألسن جامعة عين شمس(١٩٨٩)
- دكتوراه مع مرتبة الشرف فى الأدب الإسبانى جامعة الأوتونوما -مدريد (١٩٩٧)
- رقيت إلى درجة أستاذ مساعد فى عام ٢٠٠٢ .
- حالياً تعمل كرئيسة لقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة - جامعة ٦ أكتوبر .
- لها عدة دراسات فى الأدب الإسبانى منشورة باللغتين العربية والإسبانية .

المراجع فى سطور :

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر (١٩٧٩).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر.
- له العديد من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٣)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سري محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرامتي	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبـة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى بلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	جون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩-	الأيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤-	القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علمًا جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البريرى

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	أرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨- ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥- ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧- الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤- هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥- رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب
٢٩٦- مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢- أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- أقدم لك: بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧- أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠- أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥- جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦- محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧- بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفى برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤- اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥- عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤- لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٣٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٣٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادى رضا
٣٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩-	ملك فى الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠-	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣-	هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤-	القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥-	مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦-	دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧-	أغنيات وسوناتات (شعر)	جون دن	بهاء جاهين
٣٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩-	تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣-	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦-	السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧-	أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١-	أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	توبور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١-	همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣-	أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩- أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥- حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيڤانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونغ	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسّرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوبي	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦-	الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد علي بدوي
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكي	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (جـ١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديسًا (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبدالباقي جلبنارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدوني	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإدمان	آرنولد واشنطون ودونا باوندي	صبري محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الولع الفرنسي بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفي
٥٢٣-	الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيي الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردي	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصري
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١–	ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢–	المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣–	تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤–	الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥–	مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦–	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتن، ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧–	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨–	النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩–	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠–	توجهات بريطانية – شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١–	هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢–	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣–	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤–	أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥–	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦–	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧–	أقدم لك: بارت	فيليب تودى وأن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨–	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩–	أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠–	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١–	الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢–	قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣–	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤–	مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥–	الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦–	أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧–	أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨–	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩–	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠–	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١–	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢–	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣–	ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤–	عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥–	الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦–	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧–	الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨–	الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بونو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوايو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس ولياعز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هاري سينت فيلبي	صبري محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هاري سينت فيلبي	صبري محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافي	أجنر فوج	شوقي جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	علي إبراهيم منوفي
٦١١-	النقد والأيديولوجية	تيري إيجلتون	فخري صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسيني	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التي وقعت في بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيريني	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولي	عايدة الباجوري
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماش ماستناك	بشير السباعي
٦٢١-	النوبة المعبر الحضاري	وليم ي. أدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أي تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازي
٦٢٣-	نوادر جحا الإيراني	سعيد قانعي	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السري	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق علي منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدي محمود المليجي
٦٢٩-	قرن أخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسي
٦٣٠-	سيرتي الذاتية	أحمد بللو	صبري محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقي المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود في مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روي ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوي
٦٣٥-	التثبيت والتكيف في مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعي
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وررين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعي
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشي
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدري عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادي	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥- السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦- قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧- رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨- بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩- الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠- الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١- ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢- آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣- مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤- أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥- أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦- خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧- محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨- حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩- قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠- نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١- روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢- رحلة إلى الجذور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣- امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤- الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥- عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦- تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨- ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩- ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠- أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١- قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢- مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣- ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤- ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥- أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦- أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩- مختارات شعرية مترجمة (جـ٣)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠- سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١- هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢- نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية)	ت. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤- الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥- الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦- امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧- محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩- الملف (مسرحية)	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠- محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١- ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢- أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حاثيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤- أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥- أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦- أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧- أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠- الكاتب وواقعه	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن
٧٠١- الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢- الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤- فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥- فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧- أقدم لك: ڤالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨- فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩- معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠- الأطفال والتكنولوچيا والثقافة	يان هاتشباى وجوموران إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١- درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢- ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣- ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤- ميراث الترجمة: حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥- جامعة كل المعارف (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦- جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧- جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨- جامعة كل المعارف (جـ٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩- جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠- جامعة كل المعارف (جـ٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين

٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤- اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥- الاضطراب النفسى	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧- حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥- فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٤٠- خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢- أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥- المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	جوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨- تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠- الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣- التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤- الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦- ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧- تجارة مكة	باتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨- الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩- النثر الأردى	مولوى سيد محمد	جلال الحفناوى
٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرجينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢- المسلم عدوًا و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣- الحياة فى مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥- ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	خواجة الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦- الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧- الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨- حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩- أبناء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠- السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	جون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥- مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧- الانفجار الأعظم	جيمس إ. ليدسى	عزت عامر
٧٧٨- صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	حازم محفوظ
٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١- الطريق من بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢- المسرح المسكون	مارفن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية	فيك جورج وبول ويلدنج	طلعت السروجى
٧٨٤- الإساءة للطفل	ديفيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦- المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧- العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨- سر الأهرامات	ميروسلاف فرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجى
٧٨٩- الانتظار (رواية)	هاجين	منى الدروبى
٧٩٠- الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوى
٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة	محمد الشيمى	ماهر جويجاتى
٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل	جون جريفيس	رءوف وصفى
٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٩٥- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١)	نخبة	على عبد الرءوف البمبى
٧٩٦- آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكى	حمزة المزينى

٧٩٧-	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨-	الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩-	سلم السنوات	آن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠-	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١-	نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢-	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣-	التغير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤-	سوسيولوجيا الدين	دانيل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥-	من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦-	الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧-	يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨-	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢-	تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣-	لم أخرج من ليلى (رواية)	آنى إرنو	نورا أمين
٨١٤-	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥-	فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦-	العدو الأمريكى	فيليب روچيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧-	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠-	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١-	هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢-	فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣-	وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤-	لغة الدراما	دافيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥-	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦-	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ٢)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧-	أمل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات	دونالد پ.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨-	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩-	مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠-	رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١-	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢-	تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣-	الفلسفة الألمانية	فرنر شميدرس	محسن الدمرداش
٨٣٤-	كنز الشعر	ذبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور

٨٣٥-	تشيخوف: حياة فى صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيدس غارثيا	ممدوح البستاوى
٨٣٧-	عناكب فى المصيدة	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨-	فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	لبنى صبرى
٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبورين فان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠-	الخواتم الثلاثة	جوتهولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤-	دراسات فى الفقر والعولمة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥-	غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦-	الطبيعة البشرية	ألفريد آدلر	عادل نجيب بشرى
٨٤٧-	الحياة بعد الرأسمالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨-	ميراث الترجمة: تاريخ الدولة العربية	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادى أبو ريدة
٨٤٩-	سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١-	ميراث الترجمة: الطب التجريبى	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢-	العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الأدب	جيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦-	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	عائشة سويلم

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٧٣٩١ / ٢٠٠٥





هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات كتبها المؤلف فى مناسبات مختلفة. وعند جمعها فى كتاب لم يشأ أن يصحح سوى الأخطاء المطبعية. لذلك سيجد القارئ فكرة ما معروضة فى أكثر من مكان.

وهو يريد ببساطة أن يتحدث الموريسكيون عن أنفسهم بعد أن تحدثت عنهم السلطات الرسمية المسيحية بحق وبدون حق. ويريد كذلك أن يعرض مواقف أهمل المؤرخون الإسبان عرضها من باب التحيز. ويريد فى النهاية أن يقدم قراءة أخرى لبعض الوثائق الإسبانية القديمة.

الغلاف: أحمد كامل